

DIE

PSALMEN.

NEU UEBERSETZT UND ERKLAERT

VON

ARNOLD B. EHRLICH.



BERLIN.
VERLAG VON M. POPPELAUER.
1905.

Rec'd March 4, 1905.

The Gift of The Central Conference of American Rabbis.

Ackn'd. to Dr. Wm Rosenau, Cor. Sec., Baltimore, Md.

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Gips-Str. 9.

Vorwort.

Vorliegendes Werk, in welchem der Verfasser sich eifrig bemüht, in die Tiefen der Sprache einzudringen, ihren Geist zu erfassen und diesem an der Erklärung dieser alten Lieder Israels den gebührenden Anteil zu geben, ist, wie sein hebräischer Vorgänger*), durchaus selbständig, von der ältern jüdischen Tradition sowohl als von der neuern christlichen Exegese unabhängig. Auch der Standpunkt ist neutral, weder jüdisch noch christlich, obgleich der Verfasser kein Hehl daraus macht, dass er von den Sängern Israels in vieler, namentlich in ästhetischer Hinsicht eine viel höhere Meinung hat, als Christen sie haben können. Diese hohe Meinung von den hebräischen Dichtern lässt den Standpunkt unparteiisch, weil sie nicht vorgefasste Meinung, sondern eine aus den Liedern selbst gewonnene Ansicht ist. Die Unabhängigkeit des Werkes gibt sich auf jeder Seite kund, denn die Fassungen sind hier in der grössern Hälfte der Psalmen völlig neu und von der üblichen grundverschieden. Einzelne Psalmen bekommen in dieser Uebersetzung ein ganz anderes Gesicht, sodass man sie kaum wieder erkennen dürfte.

---

*) Das hebräische Werk, auf welches hier unter der Bezeichnung „M. K." fast auf jeder Seite verwiesen wird, führt den Titel „Mikrâ ki-Pheschutô", zu deutsch „die Schrift nach ihrem Wortlaut", und umfasst drei ziemlich starke Bände. Der erste Band behandelt den Pentateuch, der zweite die prosaischen Schriften (erste Propheten, Ruth, Esra, Nehemia, Chronik) und der dritte ausser den spätern Propheten auch das Buch Daniel.

Von den neuen Fassungen beruht eine beträchtliche Anzahl leider auf Textberichtigungen. (Ich bedauere diesen Umstand, weil ich, obgleich fest überzeugt, dass der massoretische Text ohne gelegentliche Berichtigung nicht zu erklären ist, nicht zu denen gehöre, welche ein exegetisches Werk nach der Anzahl der darin vorgeschlagenen Emendationen schätzen). In dem bei weitem grössern Teile der Erklärungen kommen jedoch die mehr legitimen und weniger wohlfeilen exegetischen Mittel in Anwendung. In diesen letztern Fällen wird durch Auffindung der richtigen Konstruktion und Ermittelung der besondern Bedeutung, in welcher dieses oder jenes Wort gebraucht ist, dem Texte, ohne dass sein vorliegender Bestand im mindesten geändert würde, ein von den andern Erklärern verschiedener Sinn abgewonnen. In nicht wenigen solchen Fällen ist die ermittelte Bedeutung des Wortes den Lexikographen völlig unbekannt.

Diese Fülle des Neuen, die auch im hebräischen Werk geboten wird, hat mir von dessen Rezensenten den Vorwurf eingebracht, dass ich unnötigerweise die ausgetretenen Pfade verlasse, um eine neue Fassung zur Geltung zu bringen. Aber dieser schwere Vorwurf trifft mich nicht. Denn in dem hebräischen Werke bin ich sogar zu sehr der exegetischen Tradition gefolgt und so auf den „ausgetretenen Pfaden" irre gegangen. Das beweisen die vielen Stellen aus dem Pentateuch und Jesaias, welche hier nach besserer Erkenntnis in den Exkursen gelegentlich neu erklärt sind und deren Erklärungen der unbefangene Leser richtig finden dürfte. Dieser ungerechte Vorwurf hat mich aber vorsichtig gemacht. Bei den Psalmen habe ich alles Beachtenswerte in der ältern exegetischen Tradition sowohl wie auch in dem, was die Neuern bieten, sorgfältig geprüft und nur dann durch meine neue Fassung ersetzt, wenn ich mich von der Unhaltbarkeit jener und der Richtigkeit dieser vollkommen überzeugt.

Die Erklärungen sind kurz gehalten, da ich mich meistens darauf beschränke, meine Ansicht vorzutragen, ohne mich in

Polemik einzulassen. Um den Zusammenhang der fortlaufenden Erklärung nicht zu stören, finden Ausführungen, welche das Verständnis des Textes fördern, aber dafür nicht unbedingt nötig sind, in Gestalt von Anmerkungen oder Exkursen am Ende des Werkes ihren Platz. Dasselbe gilt auch von einer beträchtlichen Anzahl von Stellen aus andern biblischen Büchern, namentlich den Sprüchen und dem Buche Hiob, welche erst erklärt werden mussten, bevor sie als Belege dienen konnten.

Eine gelehrte Einleitung in die Psalmen, wie sie in neuerer Zeit allgemein üblich ist, wird man am Eingang dieses Werkes nicht finden. Obgleich die sogenannte höhere Kritik nicht gerade mein besonderes Fach ist, so wäre es mir bei der so reichen Einleitungsliteratur dennoch ein leichtes gewesen, aus dem Gebotenen eine sorgfältige Auswahl zu treffen, manches Neue hinzuzufügen und dem Ganzen einen eigenen Geschmack zu geben, der es vielleicht nicht viel minder geniessbar machen würde, als manche originelle isagogische Abhandlung. Allein ich habe dies grundsätzlich unterlassen, weil das meine Art nicht ist, und weil ich der Ansicht bin, dass es noch lange nicht an der Zeit ist, nach den Urquellen der biblischen Bücher, ihrer geschichtlichen Entstehung und Abfassungszeit zu forschen. Ja, wenn der gesamte Inhalt der hebräischen Bibel sprachlich und sachlich erforscht ist, dann mag es Zeit sein für die Erörterung solcher Fragen. So lange es aber in diesen Schriften noch unzählige Stellen gibt, von denen wir im Zusammenhang kaum ein einziges Wort richtig verstehen, muss die höhere Kritik als Frühgeburt betrachtet und als Fehlgeburt verdächtigt werden.

Zum Schluss kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, dass ich den Mut, gegen die herrschende Exegese Stellung zu nehmen, dem Geiste der Freiheit verdanke, den man in Amerika, meiner geliebten Heimat, mit der Luft einatmet. Meinem unerschütterlichen Glauben an den unausbleiblichen Sieg der Freiheit in allen Erdteilen und auf jedem Gebiete menschlichen Strebens, winkt die Hoffnung, dass der Tag nicht mehr fern sei, wo die

Bibelwissenschaft die theologischen Fesseln abschütteln und das Alte Testament zum Unterschied vom Neuen in der Erklärung nicht als Religionsbuch, sondern als Nationalliteratur auf religiöser Grundlage behandelt werden wird. Und sollte es mir gelingen, zu diesem Umschwung ein Geringes beizutragen, dann werden meine Werke ihren Zweck erreicht haben.

New-York, im Mai 1904.

Arnold B. Ehrlich.

Die Psalmen.

Erstes Buch.

1.

1 Wohl dem Manne,
der nicht kommt in die Versammlung der Gottlosen,
noch den Weg der Sünder betritt,
noch der Spötter Sitzung beiwohnt,
2 sondern an der Lehre JHVHes seine Lust hat
und über seine Lehre nachsinnt Tag und Nacht.
3 Der ist wie ein Baum, verpflanzt an Wasserbäche,
der sein Mass Frucht zu rechter Zeit bringt
und dessen Laub nicht welkt,
und alles, was er unternimmt, führt er glücklich aus.

1.

1 אַשְׁרֵי ist nicht Plural, sondern Singular. Der Stat. absol. ist אַשְׁרַי und kommt Gn. 30,13 im Kethib vor.[1]) Die alte Feminendung ai ist im Hebr. zwar seltener, als im Arabischen, doch findet sie sich auch da in טֹבִי, חֹרִי und etlichen anderen Substantiven. Dass das Jod dieser Feminendung wie im Arab. auch im Hebr. nicht gesprochen wurde, zeigt אַשְׁרֵיךְ Eccl. 10,17 statt אַשְׁרַיִךְ. Im Syrischen kommen solche Nomina mit Suffixen gar nicht vor. Im Hebr. scheint nur die Anhängung des Suff. der ersten Person Sing. wegen des vocalischen Auslauts dieser Nomina Schwierigkeit geboten zu haben. Wie man sich da half, ersieht man aus אַלְלַי לִי, Mi. 7,1. Dass nicht auch אַשְׁרַי לִי vorkommt, ist wohl rein zufällig oder wegen der Seltenheit der eigenen Glücklichschätzung. Das Wort steht, wie im Arab. ويلك, سبحان الله und dgl., exclamatorisch im Accusativ. Im Hebr. vgl. 35,25 נפשנו und 2. K. 4,19 ראשי. Für בעצת lies בעדה, da die folgenden Verba עמד und ישב es klar machen, dass הלך hier in seiner eigentlichen Bedeutung und nicht idiomatisch, wie etwa in הלך בדרך פ׳, gebraucht ist. Auch findet sich die Redensart הלך בעצת פ׳ nur 2 Chr. 22,5 und scheint daher nicht gut klassisch. חַטָּאִים bezeichnet seiner Form nach Sünder von Beruf, Gewohnheitssünder. מושב ist in dieser Verbindung = مجلس Zusammenkunft, die Gedankenaustausch zum Zwecke hat. Denn לצים bezeichnet gebildete Verächter der bestehenden Religion, die es mit ihren Ansichten ernst nehmen und dafür Propaganda machen. 2 Ueber JHVHes Lehre Tag und Nacht nachsinnen heisst nichts mehr und nichts weniger, als sie stets im Tun und Lassen zu Rate ziehen. 3 שתול heisst nicht gepflanzt, sondern verpflanzt[2]), und der Ausdruck ist hier gewählt, um die Zufälligkeit der geschilderten Situation auszuschliessen. Was den Ausdruck פריו יתן betrifft, so wird er in den Wörterbüchern mit נתן תף zusammengestellt und beides mit נתן קול verglichen, insofern

4 Nicht so die Gottlosen.
Sie gleichen der Spreu, die der Wind verweht.
5 Deswegen kommen die Gottlosen nicht auf, wo Recht waltet,
noch die Sünder in der Gemeinde der Frommen.
6 Denn JHVH achtet auf die Sache der Frommen,
aber die Sache der Gottlosen ist verloren.

2.

1 Vergeblich stimmen die Völker überein,
und zwecklos sinnen die Nationen,
2 treten die Könige der Erde zusammen
und beratschlagen die Fürsten mit einander
gegen JHVH und seinen Gesalbten:

---

als alle drei angeblich ein Vonsichgeben bezeichnen. Dass man aber, indem man die Pauke schlägt, etwas von sich, d. i. von sich heraus gebe, würde wohl niemand auf einem anderen Gebiete menschlichen Wissens zu behaupten wagen. In der Bibelexegese scheint jedoch alles erlaubt zu sein. Dass נתן תף nicht heisst die Pauke schlagen, wird an seiner Stelle gezeigt werden. Hier sei bemerkt, dass in den Redensarten נתן פרי und נתן יבול das Nomen nie ohne das auf das Subjekt des Verbums sich zurückbeziehende Suffix vorkommt, und dieser Umstand allein genügt, über den Sinn, in welchem das Verbum so gebraucht ist, Aufklärung zu geben. Denn das Suffix in פריו bezeichnet in dieser Verbindung die Frucht hinsichtlich ihres Masses als solche, die vom Baume erwartet wird. Vgl. zu לחמי 102, 5. Demnach heisst נתן in dieser Verbindung nicht tragen, sondern liefern, Früchte tragen ist נשא פרי, ohne Suffix. — Im dritten Versgliede kehrt der Dichter vom Bilde zur Sache zurück. 5 Wie במשפט zu fassen ist, geht aus obiger Uebersetzung zur Genüge hervor. Ueber יודע vgl. zu 37, 18, und zu דרך Jes. 58, 13.

2.

1 לָמָּה, dem im zweiten Gliede ריק entspricht, ist = לֹא מָה. Das Wort ist eine sehr späte Bildung. Vgl. Targum zu 1 Sam. 12, 21, wo das hebr. תהו mit לְמָא wiedergegeben wird. Aehnlich zu Jes. 2, 22. Midrasch rabba Gen. II. kommt auch למה so vor. — Das Verbum רגש findet sich im A. T. sonst nicht. Die Bedeutung „toben“, die ihm beigelegt wird, passt durchaus nicht zu יהגו in der Parallele, welches einfach reden oder nur sinnen heisst. Bedenkt man, dass die Substantiva רֶגֶשׁ und רִגְשָׁה 55, 15 resp. 64, 8 beide in Parallele mit סוד vorkommen, so muss man sich entschliessen, für das Verbum die Bedeutung „übereinstimmen“ anzunehmen. Vgl. das bereits erwähnte רגש, welches LXX mit ὁμονοία wiedergibt. Wie das Wort zu dieser Bedeutung kommt, ist allerdings nicht leicht zu sagen. Vielleicht ergibt sich dieser Begriff aus dem Begriffe des Lärmens, da bekanntlich manche Völker des Altertums in ihren Versammlungen einer vorgetragenen Ansicht durch Klirren mit den Waffen beistimmten. Nur in dieser Fassung, nicht als Frage, können diese Worte die Fortsetzung des unmittelbar Vorhergehenden sein, was sie nach der alten Tradition sind, die in unseren beiden ersten Psalmen nur einen sieht. 2 Die adverbielle Bestimmung

3 „Lasset uns ihre Fesseln sprengen
und ihre Bande abschütteln!“
4 Der im Himmel thront, lacht,
der Herr spottet ihrer.
5 Oder er redet zu ihnen in seinem Zorne
und bestürzt sie in seinem Grimme.
6 Ich aber bin als sein Lehnsmann von ihm zum König eingesetzt
über Zion, seinen heiligen Berg.
7 Verkünden will ich, was JHVH auf sich nahm.
Er hat zu mir gesprochen: Du bist mein Sohn,
heute hab' ich dich gezeugt.
8 Verlange von mir, und ich dehne dein Besitztum über Völker aus
und dein Eigentum bis an die Enden der Erde.

---

im vorhergehenden erstreckt sich auch auf diesen und den folg. Vers, sodass, da V. 3 Rede der hier erwähnten Könige und Fürsten ist, das Ganze, einschliesslich jener Rede, eine einzige Periode bildet. יתיצבו bezeichnet neben dem Begriff der Gegenseitigkeit, welcher der Form anhaftet, seiner Wurzel nach das Ende der Bewegung. Vgl. 1,1 עמד und arab. عمد. „Zusammentreten“ ist das passendste Wort dafür. 4 Für אדני lesen viele Handschriften יהוה, was richtiger scheint; doch ist in obiger Uebers. wegen des unwesentlichen Unterschieds die überlieferte Lesart festgehalten. 5 אז, so ganz beziehungslos, ist unerträglich. Dazu bliebe es unerklärlich, wie Gott zugleich spottet und zürnt. Man lese dafür אף; dann ist der Sinn der: Gott spottet ihrer, weil er sie keines Wortes würdigt, und wenn er sich zur Ansprache herabliesse, so wäre sie eine Kundgebung seines Zorns und Grimmes. ידבר ist absolut zu verstehen, denn was unmittelbar darauf folgt, ist, wie bald gezeigt werden wird, nicht Gottes Rede. 6 Lies nach LXX נִסַּכְתִּי für נָסַכְתִּי, מַלְכּוֹ für מַלְכִּי und קָדְשׁוֹ für קָדְשִׁי. Nur so erklärt sich das Waw in ואני, nicht aber wenn diese Worte Gottes Rede sind. Die Aenderung des ursprünglichen Textes kam daher, dass man den absoluten Gebrauch von ידבר im vorherg. verkannte, worauf man hier die Rede Gottes finden zu müssen glaubte. נָסַךְ heisst zum Vasallen, נִסֵּךְ, einsetzen. Das Nähere hierüber findet sich M. K. zu Jos. 13, 21 und Jes. 25, 7. 30, 1.[3]) 7 אספרה אל könnte an sich wohl auch heissen „ich rechne auf“, doch scheint dieser Begriff zu modern. אל in את zu ändern, ist nicht nötig. Vgl. Ez. 19, 4 שמע אל von etwas hören. חק kann unter keinen Umständen einen Beschluss bezeichnen, wohl aber eine Verpflichtung. Dass in diesem Falle die Verpflichtung eine selbstauferlegte ist, ändert die Sache nicht. Natürlich hat auch der König beim Eingehen des Vasallenverhältnisses Verpflichtungen gegen JHVH übernommen, aber diese gehen die feindlichen Könige und Fürsten nichts an. Dagegen ist JHVHes Verpflichtung ausführlich beschrieben, weil sie dazu dient, die auf Empörung und Abfall sinnenden Untertanen einzuschüchtern. LXX wiederholt יהוה als Subjekt zu אמר, was aber nicht nötig ist. היום weist auf den Tag der Einsetzung zum König hin. Die Ausdrucksweise in JHVHes Rede lässt schliessen, dass der gefeierte König nicht auf dem Wege der Erbschaft auf den Thron gelangt war. 8 Die Form der ersten

9 Du magst sie zerschellen mit eisernem Scepter,
zerschmettern wie Töpfergeschirr.
10 Also, Könige, seid vernünftig,
lasset euch warnen, Herrscher der Erde!
11 Dienet JHVH in Furcht
und seinem Volke mit Zittern.
12 Huldiget dem Sohne, damit er nicht zürne,
und ihr nicht wisset, wohin.
Wenn sein Zorn auch nur ein wenig entbrennt,
wohl allen, die zu ihm sich flüchten.

3.

1 Ein Psalm Davids. Als er vor seinem Sohne Absalom floh.

Person des Impf. mit der Endung â ist noch nicht genug erkannt worden. Sie entspricht unter anderem dem Subjunctiv (نصب) der Araber. Daher hier ואתנה, weil das Verbum von einem Imperativ abhängt. Vgl. 89, 14, Ex. 14, 12 und 1 Sam. 15, 16. אחזה als Synonym von נחלה ist ein spätes Wort und kommt in den Propheten noch nicht vor. Dasselbe gilt vom Gebrauch von אחז im Sinne von נחל. Vgl. die Bemerkung zu 77, 5 und 189, 10. **9** Für תרעם lesen sehr viele Handschriften תְּרֹעֵעֵם, was aber nicht richtig ist. Vgl. zu נָרֹע 10, 15 und תָּרֹע 44, 8. **10** ועתה ist, wie oft schon in der Prosa, = quae cum ita sint. **11** Bei עבדו ist nicht an göttliche Verehrung zu denken, sondern einfach an die Anerkennung JHVHes als Oberherrn und seines Königs auf Zion als seines Stellvertreters auf Erden, welchen die heidnischen Könige sich unterwerfen müssen. Für וְגִילוּ, das in den Zusammenhang sich durchaus nicht fügen will, lese man וְגִילוֹ als Nomen mit Suff. und vgl. dazu arab. جيل Volk. **12** In dem Ausdruck נשקו בר kann, neben למה V. 1 und תרעם V. 9, das aramäische בר, das übrigens auch Pr. 31, 2 vorkommt, nicht auffallen. Das Verbum aber ist im Sinne von „huldigen" ungewöhnlich, doch nicht undenkbar. Unter Sohn ist natürlich der König zu verstehen, den JHVH nach V. 7 seinen Sohn genannt. ותאבדו דרך ist in obiger Uebersetzung dem Sinne nach verdeutscht. Wörtlich heisst der Ausdruck: und ihr werdet verloren sein hinsichtlich des Weges, d. i., ihr werdet keinen Ausweg wissen. Vgl. Deut. 32, 28 אבד עצות = ratlos. *δικαίας*, welches LXX hier hat, ist einfach erfunden. Denn, wie schon oben bemerkt worden, kommt es hier nicht darauf an, dass die angeredeten Könige und Fürsten auf dem Wege der Gerechtigkeit bleiben, sondern lediglich darauf, dass sie JHVH, d. i. seinem König in Zion, weiter dienen und von ihm nicht abfallen. Mit כי יבער fängt ein neuer Satz an. Wenn JHVH zürnt, flüchten sich die Frommen vor seinem Zorn zu seiner Gnade. Zur Konstruktion vgl. 128, 2; zur Sache Kur. 9, 119 لا ملجا من الله الا اليه. Dass sich dieser Gedanke auch sonst im A. T. findet, und dass ihn Muhammed von den Juden und nicht vom heiligen Augustin hernahm, ist M. K. zu Jes. 27, 5 gezeigt worden.

3.

1 Es ist wohl kaum nötig zu bemerken, dass diese Ueberschrift nicht vom Dichter herrührt, sie ist vom Redaktor oder Sammler hinzugefügt worden,

2 JHVH, wie sind meiner Widersacher so viel,
wie zahlreich, die gegen mich aufstehen!
3 Viele sagen von mir,
es ist keine Hilfe für ihn bei Gott. Sela.
4 Doch du, JHVH, bist mir Schild,
bist mein starkes Heer und verschaffst mir Sieg.
5 Laut rufe ich zu JHVH,
und er erhört mich von seinem heiligen Berge. Sela.
6 Ich lege mich nieder und entschlafe,
ich erwache, weil JHVH mich stärkt.
7 Ich fürchte mich nicht vor zahllosem Kriegsvolk,
die sich ringsum wider mich lagern.
8 Auf, JHVH, hilf mir, mein Gott!
Du schlägst ja alle meine Feinde auf den Kinnbacken,
zerschmetterst die Zähne der Gottlosen.

---

und die Angabe, welche sie enthält, ist bloss geraten, und sehr schlecht geraten, da von solcher Situation im Psalm selbst auch nicht die geringste Spur zu finden ist. Dasselbe gilt von sämtlichen anderen Ueberschriften soweit sie den Namen des Dichters und die Veranlassung zur Dichtung angeben. Sie sind alle ungeschichtlich und für die Kritik wertlos. 2 מה im ersten Gliede gehört auch zum zweiten. 3 נפש umschreibt hier, wie öfter, nur das persönliche Pronomen. Die Endung â in ישועתה bezeichnet den Casus dependens, der im Hebräischen alle casus obliqui anderer Sprachen umfasst.[4]) Hier entspricht der Casus dem Genitiv, welcher vom St. constr. אין abhängt.[5]) 4 כְּבוֹדִי ist poetisch = חַיִל כָּבֵד. Vgl. zu 24, 7 und Jes. 5, 18, wo כבוד in Parallele mit המון sich findet. הרים ראש heisst siegen, triumphieren, und jemandes Haupt erheben ist so viel, als ihm Sieg verleihen, ihn triumphieren lassen. 5 קולי ist im instrumentalen Acc. 6 Die Hebräer scheinen den Schlaf als periodische Krankheit, von der man beim Erwachen genest, angesehen zu haben. Daher יסמכני, wie 41, 13 das stammverwandte תמך und 41, 4 das sinnverwandte סעד vom Kranken gebraucht sind. Das Erwachen vom Schlafe hängt also von der Stärkung durch JHVH ab, gerade so wie die Genesung von einer Krankheit. 7 Der Satz ist nicht hypothetisch, aber die Handlungen der Verba sind in Bezug auf ihre Zeit unbestimmt, und der Sinn ist der: so oft mich zahlloses Kriegsvolk umlagert, fürchte ich mich nicht. מרבבות עם ist dem frommen Dichter keine Hyperbel, da das zahlreiche Heer, welches JHVH nach V. 4 für ihn repräsentiert, anderswo auf mindestens zweitausend Regimenter oder Tausende angeschlagen wird.[6]) 8 Im zweiten Versglied wird nicht nur wegen des Gedankens des dritten, sondern auch deswegen der geschlagene Körperteil erwähnt, weil ein Schlag auf den Kinnbacken tiefe Beschämung war. Vgl. 1 K. 22, 24, Thr. 3, 30 und besonders Hi. 16, 10. Für לחי hat LXX sonderbarer Weise ματαίως = חִנָּם, aber לחי ist nicht nur durch den unmittelbar folg. Gedanken, sondern auch durch das vorherg. כל geschützt. Die Lesart der LXX erklärt sich daraus, dass man sich über den Accusativ von לחי keine Rechenschaft geben konnte, weshalb man darin einen Schreibfehler ver-

9 JHVHes ist der Sieg,
deines Volkes Pflicht, dich zu preisen. Sela.

4.

1 * * Ein Psalm Davids.

2 Wenn ich rufe, erhöre mich, Gott meiner Entsagung,
in der Bedrängnis schaffe mir Luft,
sei mir gnädig und erhöre mein Gebet.

3 Ihr Menschen, wie lange wollt ihr stumpfsinnig sein?
Warum liebt ihr, was eitel ist,
jagt trügerischem Wahne nach? Sela.

---

mutete. Der Acc. von לחי ist der Acc. der Beziehung, und daher ist das Nomen ganz unbestimmt. Vgl. Gen. 3, 15 ראש und עקב, wie auch die Redensart הכה את פ׳ נפש. 9 על bezeichnet hier, wie öfter, eine Obliegenheit, und das Suff. in ברכתך ist objektiv zu fassen.

4.

1 Es wäre vergebliche Mühe, eine Erklärung von למנצח und ähnlichen Wörtern und Ausdrücken in den Ueberschriften zu versuchen. Sie sind auch in der Uebersetzung ganz ausgelassen und deren Weglassung durch ebenso viele Sterne (*) angedeutet. Dasselbe gilt von einer beträchtlichen Anzahl unübersetzbarer Stellen in den Psalmen selbst. 2 In diesem Liede ist weder von Verfolgungen noch von Verleumdungen die Rede. Die Situation ist wegen der Annahme, dass hier ein Erguss persönlicher Gefühle vorliege, verkannt worden. Tatsache ist, dass die Psalmen, in denen das Ich persönlich verstanden werden muss, sich an den Fingern abzählen lassen, und dieses Lied gehört nicht zu ihnen. Die Not, aus der hier um Rettung gefleht wird, ist nicht des Dichters allein, sondern aller Frommen Not, oder richtiger gesagt, sie ist die Not der Frömmigkeit und der Religion. Es war, wie bald erhellen wird, eine Zeit des Materialismus, der überall laut zum Ausdruck kam. Unter Materialismus aber meine ich hier nicht dessen metaphysische Theorie, denn mit dergleichen beschäftigten sich die alten Hebräer nicht, sondern die praktische, gröbere Seite des Materialismus, die an Epikuräismus grenzt. Es war eine Zeit, wo man im Genuss die höchste Glückseligkeit sah, und alles Streben ging daher auf die Erlangung der Mittel aus, welche Genuss verschaffen. Aus diesem Grunde wird Gott hier zu Anfang mit אלהי צדקי angeredet. Denn צדק heisst hier nicht Gerechtigkeit im Allgemeinen, sondern hat eine speciellere Bedeutung. In den Psalmen bedeutet צֶדֶק meistenteils irgend eine charakteristische Eigenschaft des צדיק. Welches diese Eigenschaft sei, das geht immer aus dem Zusammenhang hervor. Hier, wo צדק der Genusssucht, der Mutter aller Laster und Sünden, entgegengesetzt wird, ist darunter Enthaltsamkeit und Entsagung zu verstehen. Vgl. zu 17, 15. „Gott meiner Entsagung“ ist so viel, als der Gott, dem ich in meiner Entsagung am besten diene. הרחבת, auf den Imperativ folgend, hat die Kraft eines Imperativs. Es sei hier ein für allemal bemerkt, dass in der Poesie, wo die Partikeln überhaupt sehr wenig gebraucht werden, Waw conversivum keine Rolle spielt. Dieses Waw kann in der Poesie von seinem Verbum getrennt werden, was sonst nicht statthaft ist, oder, wie hier, ganz wegfallen. Vgl. zu 22, 22. 3 Die Uebersetzung folgt

4 Bedenket doch, dass JHVH seine Frommen auszeichnet,
dass JHVH hört, wenn sie zu ihm rufen.
5 Gönnt euch keine Ruhe, nur sündigt nicht,
zermartert euer Hirn auf eurem Lager, aber schweiget. Sela.
6 Bringet dar Opfer der Rechtfertigung
und vertraut auf JHVH.
7 Die Menge spricht: „O dass wir die Fülle hätten!“ —
„Lass uns leuchten das Licht deines Antlitzes, JHVH!“

---

der LXX, die כִּבְדֵי לֵב לָמָּה für כבודי לכלמה liest. Gegen den überlieferten Text spricht die Tatsache, dass der Gegensatz von כבוד nie כלמה ist, sondern stets קָלוֹן, wie denn auch dem Verbum כבד beständig קלה, nicht כלם entgegengesetzt ist. Siehe Deut. 27, 16, Jes. 8, 5. 16, 14, Hos. 4, 7, Hab. 2, 16, Pr. 3, 35 und 12, 9. כבד aber, von Gliedern gebraucht, bezeichnet eine Stockung in deren Funktion oder eine Schwierigkeit in deren Gebrauch. Das Wort wird so gebraucht von der Hand, Ex. 17, 12; vom Auge, Gn. 48, 10; vom Ohr, Jes. 59, 1; vom Munde und der Zunge, Ex. 4, 10 und vom Herzen, Ex. 7, 14. Was nun das Herz betrifft, so galt dies den Hebräern nicht nur als Sitz der Empfindung, sondern auch des Verstandes. Daher bezeichnet כְּבַד לֵב jemand, der stumpfsinnig ist, besonders so, dass er sein eigenes Wohl verkennt und gegen sein eigenes Interesse handelt. Diese Bedeutung passt auch Ex. 7, 14 besser als „verstockt.“ כזב ist verschieden von שקר. Dieses ist beabsichtigte Lüge, jenes aber kann auch etwas bezeichnen, wodurch man zufällig oder ohne Absicht getäuscht wird, also etwas, das anders ausfällt, als es in gutem Glauben geschildert oder in Aussicht gestellt wurde. Der Sinn des Ganzen wird nun klar, wenn man bedenkt, dass dieses Lied, wie bereits am Eingang gesagt worden, eine Auslassung gegen den groben Materialismus ist, welcher der sittliche Krebsschaden der Zeit war. ריק und כזב bezeichnen somit die irdischen Güter, welche dem Materialismus alles, dem frommen Dichter aber nichts sind. 4 Für בקראי lies בְּקָרְאוֹ. Der Dichter spricht nicht von sich, sondern vom Frommen im allgemeinen. Was er seinen Zeitgenossen sagen will, ist dies: Ihr braucht nicht zu jagen und zu haschen und das ganze Leben auf die Mehrung des Erwerbs zu verwenden; der Fromme braucht nur von JHVH zu verlangen, und er gibt ihm, was er nötig hat, ohne sein Zutun. 5 רגז bezeichnet einen Zustand, der das Gegenteil ist von Ruhe und Frieden. Vgl. Hi. 3, 26. Hier bezeichnet das Verbum rastloses Jagen und Haschen. Was unter תחטאו zu verstehen ist, geht aus ודמו in der Parallele hervor. Denn gemeint ist die anstössige Weise, wie der Materialismus sich kundgab und laut zum Ausdruck kam. Im Herzen sprechen ist eigentlich monologisieren, und in Verbindung mit על משכבכם bezeichnet der Ausdruck das Grübeln und Kopfzerbrechen, dem sich der nach Gewinn Haschende auch auf dem Nachtlager hingibt. Die beiden Handlungen aber werden nur im Notfall geduldet, aber keineswegs gebilligt oder gar befohlen, denn der Sinn ist der: Wenn es nicht anders geht, so fahret fort zu jagen und zu haschen und selbst auf dem Nachtlager mit eitlen Sorgen und Plänen euch zu quälen, aber lasset eure niedere Gesinnung nicht laut werden. 7 מי יראנו טוב ist das Losungswort der genussüchtigen Menge; was darauf folgt, ist des Dichters Losungswort,

8 Du wirst mir so mehr Freude in's Herz legen,
als ihnen, wenn ihres Kornes und Weines viel ist.
9 Ruhig leg' ich mich nieder und entschlafe bald,
denn du, JHVH, lässt mich ungestört, in Sicherheit leben.

5.

1 * * Ein Psalm Davids.
2 Vernimm meine Worte, JHVH,
merke auf meine Inbrunst,
3 Horch auf meinen lauten Angstschrei, mein König und Gott,
denn zu dir bete ich.
4 JHVH, bald wollest du meinen Ruf hören;
ich lege dir meine Sache dar und harre schon.
5 Denn du bist nicht ein Gott, der an Frevel Gefallen hat,
das Böse hat für dich keinen Reiz.
6 Die Griechler dürfen dir nicht vor die Augen kommen,
du hassest alle Uebeltäter.

---

welches er selbstverständlich der Menge statt des ihren empfiehlt. 8 Zu נתתה vgl. das zu הרחבת V. 2 Gesagte; denn auch hier drückt das Verbum keine vergangene Handlung aus. Das Geben der Freude wird erfolgen auf die Gewährung der 4b ausgesprochenen Bitte. Dem Dichter gereicht also das leuchtende Antlitz, das heisst, die Huld, JHVHes zur grösseren Freude, als den Materialisten ihre reiche Ernte. דגנם ותירושם ist das ersehnte טוב im vorhergehenden. 9 שלום heisst hier Freiheit von Sorge, und בשלום ist = unbesorgt. Vgl. zu 55, 19 und 125, 5. יחדו bringt die beiden Handlungen nahe an einander, eine Pause dazwischen ausschliessend. Zu לבדד vgl. Jer. 49, 31 בדד. ישב bedeutet nicht nur sitzen, sondern da sein, existieren.[7]) Man vergleiche diese Schilderung mit V. 5. Während die Menge, von der Genuss- und Gewinnsucht ganz beherrscht, auch auf dem Nachtlager davon geplagt wird, so dass sie nicht schlafen kann, legt sich der fromme, entsagende Dichter, der in seinem Gotte zufrieden und selig ist, sorglos nieder und schläft sofort ein, in der Gewissheit, dass kein Feind und keine Not an ihn herantreten kann, da JHVH über ihn wacht.

5.

2 Zu הגיגי vgl. arab. أجيج, wofür auch وجيج vorkommt. Das Wort bezeichnet hier die innere Unruhe. Vgl. lat. ferveo und fervor. 4 בקר, die ersten Stunden des Tages bezeichnend, wird adverbiell gebraucht im Sinne von „bald". Das Nähere hierüber M. K. zu Jer. 21, 12. 5 יגרך kommt nicht von גור, sondern von גרר, welches schleppen, ziehen und dann anziehen bedeutet. Vgl. Mischna Aboth 4, 2, מצוה גוררת מצוה eine fromme Tat führt die andere herbei.[8]) Zum Ueberfluss sei noch bemerkt, dass גור nur von Menschen, von Tieren und Sachen aber לון oder לין dafür gebraucht wird. Vgl. Jes. 1,21, Zeph. 2,14, Hi. 17,2. 29,19. 39,9 und 41, 14. 6 Ueber יתיצבו vgl. zu 2, 2; nur dass hier der Begriff der Gegenseitigkeit zurücktritt. Was הוללים betrifft, so soll dieser Ausdruck Toren im ethischen Sinne bezeichnen. Aber wie käme das Wort zu dieser Be-

7 Du vernichtest, die Falsches behaupten;
die Männer des Blutes und der Sophisterei verabscheut JHVH.
8 Ich aber, deiner reichen Huld teilhaft, betrete dein Haus,
bücke mich in deinem heiligen Tempel in Ehrfurcht.

---

deutung?[9]) Dann ist אויל und häufiger כסיל dafür im Gebrauch, und wozu der Luxus eines dritten Wortes für denselben Begriff? Die hebr. Sprache ist arm, sehr arm, und die Armut kann nicht Luxus treiben. Endlich findet sich הוללים ausschliesslich in den Psalmen, und das Abstractum הוללות, welches nur die Lebensanschauung und das Betragen der הוללים bezeichnen kann, erst in Koheleth. Die ethische Torheit oder Gottlosigkeit aber im allgemeinen ist nicht nur so alt, wie irgend ein Teil der hebr. Bibel, sondern älter als alle Literatur. Wenn daher הוללים und הוללות in den prophetischen Schriften nicht vorkommt, so müssen diese Wörter etwas bezeichnen, was zur Zeit der Propheten noch nicht existierte, nicht existieren konnte. Diese Betrachtung führt zur Annahme, welche allein alle diese Schwierigkeiten beseitigt, dass nämlich הוללים = ἑλληνίζοντες und הוללות = ἑλληνισμός ist, zwei Wörter, in denen der Hebräer richtig nur ἑλλ als stammhaft ansah und daher ersteres, welches Particip ist, durch das Particip und letzteres als Abstractum durch ein Nomen abstractum von הלל ausdrückte. Ueber ein ähnliches Verfahren siehe M. K. zu Jes. 14, 19. הוללות wird auch im Midrasch zu Koheleth mit מינות erklärt, welches Wort nicht nur Ketzerei bezeichnet, sondern auch jede Lebensanschauung, die dem Judentum zuwider ist. Dass LXX הוללים durch das allgemeine παράνομοι wiedergibt, beweist nichts dagegen. Die Dolmetscher mögen die Bedeutung des Wortes nicht gekannt haben, oder sie kannten sie wohl und scheuten sich vor den Griechen, unter denen sie lebten, das Kind beim rechten Namen zu nennen. Die Frage ist jetzt lange nicht mehr, ob der Psalter maccabäische Lieder enthält, sondern ob überhaupt vormaccabäische Dichtungen darin sich finden. Unter solchen Umständen wäre es gar wunderlich, wenn der Hellenismus, der um jene Zeit das Judentum zu überwuchern drohte, in diesen Dichtungen mit keiner Silbe erwähnt wäre. — In dieser Verbindung muss auch פעלי און etwas ähnliches wie הוללים bezeichnen, etwa weltlich Gesinnte oder Lebemänner. Denn unmöglich können hier in demselben Satze, wo von den Hellenisten die Rede ist, gemeine Uebeltäter genannt sein, ebenso wenig, wie es dem bigottesten lutherischen Geistlichen einfallen würde, etwa David Friedrich Strauss mit einem gemeinen Verbrecher in eine Reihe zu stellen. 7 Nach dem oben 4, 8 zu כזב Bemerkten und aus dem soeben erwähnten Grunde können hier nicht gemeine Lügner, Betrüger und Mörder gemeint sein. אנשי דמים kann nach Analogie von „crudelis“, welches mit „cruor“ verwandt ist, sehr gut bloss grausame Menschen bezeichnen, zumal da der Hebräer gern übertreibt.[10]) Wie im vorherg. von den heidnisch und weltlich Gesinnten die Rede war, so ist sie hier von den Pharisäern. Ein dreifacher Vorwurf wird den Pharisäern gemacht: Dass sie für göttliches Gesetz ausgeben, was keines ist, dass sie grausam sind und ihre Gegner bis auf's Blut verfolgen, und dass sie Sophisterei treiben. Den ersten und den letzten Vorwurf muss jeder Unbefangene in den Gesetzen und Diskussionen des Talmud begründet finden. Ueber den zweiten Punkt haben wir das ausdrückliche Geständnis der Pharisäer selbst. Denn nach der Mischna Aboth 2, 10 soll ihr Stich wie Schlangenstich gewesen sein. 8 Die Präposition in בְּרֹב gehört zur Konstruktion

9 JHVH, führe mich zu deiner Gerechtigkeit,
um meiner Widersacher willen ebne mir deinen Weg.
10 Weil in ihrem Munde nichts aufrichtig,
ihr Inneres Verderben, ihre Kehle ein gähnendes Grab ist,
sie mit ihrer Zunge heucheln,
11 verdamme sie, o Gott,
lass sie zu Falle kommen durch ihre eigenen Anschläge,
stürze sie durch ihre grosse Untreue,
denn sie handeln dir zuwider.
12 Aber freuen mögen sich alle, die zu dir sich flüchten,
ewig mögen sie jubeln, da du sie schirmst,
und frohlocken mögen durch dich, die deinen Namen lieben,
13 dass du den Frommen segnest, JHVH,
ihn mit dem, was er sich wünscht, wie mit einem Schild umgibst.

6.

1 * * * Ein Psalm Davids.

2 JHVH, strafe mich nicht in deinem Zorne
und züchtige mich nicht in deinem Grimme!
3 Sei mir gnädig, denn ich bin verkümmert,
verschone mich, JHVH, denn mein Körper ist erschüttert

---

von אבוא, und JHVHes Haus mit seiner Huld betreten ist so viel, als es betreten, während man ihrer sich erfreut. 9 Auch die Präp. in בצדקתך gehört zur Konstr. von נחה. Vgl. 61, 8. בצדקתך ist = zur Gerechtigkeit, die du verlangst, die dir genügt. הושר scheint von den zwei Formen die richtigere zu sein. Vgl. zu 56,8. Auch diese Feinde, um derentwillen der Dichter für sich um die Ebnung des Weges JHVHes fleht, können nur Gegner auf dem Gebiete der Religion sein.[11]) 10 Es ist nicht nötig, בפיהו in בפימו zu ändern. Alte Texte sind selten ganz glatt, und Wechsel der Person und des Numerus ist auch in den prophetischen Schriften sehr häufig. Es scheint dieses geradezu zum Wesen der hebr. Poesie und des gehobenen Styles zu gehören. נכונה ist nicht Gewisses oder Richtiges, sondern Aufrichtiges. Vgl. Hi. 42, 7, 8, wo dieser Sinn allein passt. Denn, dass jemand nicht richtig redet oder argumentiert, kann ihm kaum übel genommen werden, wohl aber wenn er im Argumentieren nicht aufrichtig ist. Eigentlich heisst der Ausdruck etwas Angepasstes, d. i., Passendes. Aehnlich wird Pual von כון in der Mischna vom Uebereinstimmen von Aussagen gebraucht. Vgl. Rosch haschana 2, 6, und Synhedrin 5, 4. לשונם ist im instrumentalen Acc. Vgl. zu בעיניו 36, 3. 13 Hier wird der Grund der im vorherg. erwähnten Freude angegeben, doch so, dass das Ganze Erklärung zu כך ist. Ueber die Konstr. vgl. zu 9, 11. Zu רצון vgl. 145, 16.

6.

2 Die Trennung des Verbums von אל durch einen andern Satzteil ist poetisch und auch so nicht häufig. In der Prosa ist die Partikel נא das einzige Wort, welches dazwischen treten kann. 3 Im Hebräischen kann irgend ein Verbum

4 Und meine Seele ist ganz erschüttert —
und vor JHVH wie lange noch?
5 Nicht so, JHVH, errette meine Seele,
hilf mir um deiner Huld willen.

---

gebraucht werden, nicht nur um seine eigene Handlung, sondern auch das Unterlassen oder Verhüten einer ihr entgegengesetzten Handlung zu bezeichnen. Wenn man z. B. für jemandes Leben nichts tut, als dass man ihn nicht tötet, so heisst das חִיָּה, Ex. 1, 17. 22; aus dem Heimatorte nicht entfernen ist שִׁכֵּן, Jer. 7, 3. 7 und הִנִּיחַ, Jer. 27, 11; letzteres wird auch von Sachen gebraucht, die man an ihrem Orte lässt und nicht entfernt, so Deut. 26, 10;[12]) mit etwas zurückhalten, es behalten oder nicht hergeben heisst לקח, Gen. 38, 28 und Hos. 2, 11;[13]) vgl. auch noch נתן שארית Jer. 40, 11 mit לקח שארית ibid. 44, 12. Danach ist hier רפאני = höre mit meiner Züchtigung auf. Vgl. M. K. zu 2 Chr. 30, 20 und Jes. 57, 18. Zu עצמי vgl. M. K. zu Gn. 2, 9. Daselbst ist nachgewiesen, dass die Endung îm bei Substantiven weiblichen Geschlechts eigentlich nicht den Plural bezeichnet, sondern Kollektivendung ist. Demnach gibt es einen Unterschied zwischen עצמות und עצמים. Bei ersterem denkt man an einzelne Knochen und Glieder, daher ist es die ausschliessliche Form im Gebrauch mit כל, wie 22,15. 18. 34,21. 35,10. Jer. 23,9, und, mit der einzigen Ausnahme Am. 6, 10, welche Stelle für diesen feinen Unterschied zu alt zu sein scheint, überall, wo von Totengebeinen die Rede ist. Bei עצמים dagegen kommt die Gesamtheit der Gliedmassen als Organismus in Betracht, weshalb diese Form, die bereits erwähnte Stelle in Amos ausgenommen, stets nur vom lebendigen Leibe als Ganzem und Eccl. 11, 5 vom Embryo gebraucht wird. עצמי heisst also mein Körper. מאת des Kethib ist das einzig Richtige, nur muss man es וְאֵת als Präposition aussprechen. Nach der althebr. Vorstellung wandelt man im Lande der Lebenden vor JHVH, 116, 9, dagegen sind die Toten im Scheol der Gegenwart und dem Bereiche JHVHes entrückt. Vgl. 31, 23 und zu 88, 6. Danach ist מאת יהוה עד מתי so viel, als „wie lange werde ich noch leben?“ Diese Frage geht JHVH insofern an, als nur die Lebenden ihn preisen können. Dieses Argument, welches im folgenden weiter ausgeführt wird, findet sich im A. T. öfter. Vgl. 30, 10 und Jes. 38, 18. Hierher gehören auch die an JHVH gerichteten Fragen: „warum sollen die Heiden sagen, wo ist ihr Gott?“ 79, 10. 115, 2, und „was willst du dann für deinen grossen Namen tun?“ Jos. 7, 9. In allen diesen Fällen wird JHVH daran erinnert, dass, wenn er diese oder jene Bitte nicht gewähren wollte, sein eigener Ruhm darunter leiden würde. Dass JHVH auf dieses Argument etwas gibt, erfahren wir dadurch, dass er es selber anwendet. Vgl. Dt. 32, 27. 28. Jes. 48, 9. 11. Selbstverständlich ist solches Argument nur anwendbar, wo das Leben und die Wohlfahrt der ganzen Gemeinde gefährdet sind, da die Vorstellung, dass der Ruhm JHVHes durch den Verlust eines einzelnen Verehrers leide, gar zu lächerlich wäre. Hiergegen spricht die oben erwähnte Stelle im Jesaia durchaus nicht, denn es wird wohl niemand ernstlich behaupten wollen, dass das Lied, worin jener Passus vorkommt, wirklich von Hiskia anlässlich seiner Genesung gedichtet wurde. Jenes Lied ist eine frühere oder, was wahrscheinlicher, spätere Dichtung, welche dem Jesajabuche an passender Stelle einverleibt wurde. 5 שוב wird mit einem andern Verbum

6 Denn im Tode ist kein Ruhm für dich,
wer lobsingt dir im Scheol?
7 Ich bin des Seufzens müde,
lasse jede Nacht mein Bett in Tränen schwimmen,
mein Lager zerfliessen.
8 Mein Auge ist schlaflos vor Kummer:
es ist auf alle meine Widersacher geheftet.

---

adverbialisch gebraucht, nicht nur um die Wiederholung der Handlung desselben auszudrücken, sondern auch um die Handlung als Gegenhandlung, d. i. als solche Handlung zu bezeichnen, die einer andern entgegenwirkt oder mit ihr im Widerspruch steht. Um von nahezu dreissig Beispielen nur drei anzuführen: wenn von denen, die da meinten, es sei nutzlos, Gott zu dienen, gesagt werden soll, sie würden in Zukunft den Unterschied einsehen zwischen dem Diener Gottes und dem, welcher ihm nicht dient, so heisst es ושבתם וראיתם, Mal. 3, 14, 18. Klarer tritt dieser Gebrauch von שוב Sach. 8, 15 und, allerdings in etwas anderer Schattierung, Hos. 11, 9 hervor. In der Sprache der Mischna wird das sinnverwandte חזר ebenfalls so gebraucht. Und in diesem Sinne ist שובה hier zu verstehen, denn es stellt die ersehnte Rettung als Gegensatz dar zu dem bisherigen Verhalten JHVHes, wovon der V. 3 und 4 beschriebene Zustand die Folge ist. Es ist nicht leicht, diesen Sinn von שוב, namentlich hier, in einer anderen Sprache auszudrücken. Das obige „Nicht so" ist nur ein schwacher Notbehelf dafür. למען חסדך ist hier nicht gebraucht im Sinne von בחסדך oder כחסדך, sondern ist = aus Rücksicht auf deine Huld, mit andern Worten, es heisst „damit ich deine Huld rühmen und sie bekannt machen kann." 6 Für זכרך las LXX יִזְכְּרֶךָ, was wohl Beachtung verdient. 7 יגע ב heisst zunächst, sich mit etwas abmühen, dann aber auch dessen müde und überdrüssig werden. Vgl. Mal. 2, 17 und besonders Jes. 43, 22. בדמעתי zieht man besser zum Vorherg. 8 Es ist wahrlich Zeit, dass man jede Erklärung ohne weiteres als albern verwerfe, die in ausgewählten klassischen Gedichten, wie es die Psalmen entschieden sind, die Möglichkeit von Bildern, wie ein mottenstichiges und durch Feinde gealtertes Auge, voraussetzt. Zudem heisst עתק, wie der Gebrauch des arabischen عتق zeigt, und wie weiter unten 71, 16 in Bezug auf einen sinnverwandten Ausdruck klar werden wird, zunächst stark und kräftig sein, und erst daraus entwickelt sich der Sinn „alt werden und sein", da man bei diesem Gebrauche des Wortes an die Kraft denkt, die ein hohes Alter erreichen lässt. Schon deshalb kann עתק unmöglich Altersschwäche bezeichnen. Dazu kommt noch, dass Gott Dan. 7, 9. 13. und 22 עַתִּיק genannt wird, was sicherlich nicht der Fall sein würde, wenn der Ausdruck auch nur im entferntesten an die schwache Seite des Alters erinnerte. Was nun עשש betrifft, so hat dies mit عث nichts gemein, sondern hängt mit عس zusammen und heisst zunächst wach sein, vgl. عس VIII. und die Substantive عاس und عساس, dann an Schlaflosigkeit leiden, dadurch herunterkommen. עתק aber, wie es an dieser Stelle gebraucht ist, hängt mit dem arab. عتك zusammen, von dem es nur mundartlich verschieden ist, wie auch im Arabischen in einer gewissen Bedeutung عاتق für عاتك vorkommt. Wie عتك ب so heisst auch עתק ב an

9 Weichet von mir, all' ihr Uebeltäter,
denn JHVH hat mein lautes Weinen gehört.
10 JHVH hat mein Flehen gehört,
JHVH hat mein Gebet vernommen.
11 Es müssen beschämt und sehr bestürzt werden alle meine Feinde;
zu Schanden, ja zu Schanden sollen sie werden im Augenblick.

7.

1 Ein * Davids, welches er JHVH sang wegen des Benjaminiten Kusch.

2 JHVH, mein Gott, zu dir flüchte ich mich,
hilf mir gegen alle meine Verfolger und rette mich,
3 dass man nicht wie ein Löwe mich zerreisse,
zermalme, ohne dass jemand rettet.
4 JHVH, mein Gott, wenn ich solches tat,
wenn Frevel an meinen Händen war;
5 wenn ich dem, der in Frieden mit mir lebte, Böses getan,
oder den, der mich ohne Erfolg befehdete, ausgeplündert,
6 so jage der Feind mir nach und hole mich ein

---

etwas hängen, darauf geheftet sein. Vgl. عشق ب und hebr. חשק ב. Demnach ist das zweite Versglied Erklärung von כעס im ersten, und der Sinn des Ganzen der: Mein Auge ist vor Kummer und Sorge schlaflos, weil es auf alle meine Feinde geheftet ist, d. i., weil ich aller meiner Feinde jeden Augenblick gewärtig sein muss. 9 Die Anrede im ersten Versglied ist nur grammatisch an die Uebeltäter selbst gerichtet, logisch aber richtet sie sich an den blossen Gedanken an die Uebeltäter. Vgl. Hi. 21, 14. 22, 17 und 139, 19. Das ist hebr. Redensart, und zu jemandem sagen „weg von mir!" ist sich des Gedankens an ihn entschlagen. Es legt also der Dichter in diesen Worten das Geständnis ab, dass ihm der Gedanke an die Wohlfahrt der Frevler zur Anfechtung gereicht hatte, so dass er nahe daran war, in ihre Bahn einzulenken. Ganz deutlich ist ein solches Geständnis ausgesprochen 73, 2 und 11. Vgl. die Bemerkung zu letzterer Stelle. 10 Zu יקח vgl. M. K. zu Ex. 22, 10. 11 Für יָשֻׁבוּ lies יֵבֹשׁוּ.

7.

3 Für פרק lies יִפְרֹק, dessen Jod wegen des vorherg. ausgefallen ist. 5 Zu ואחלצה, welches vielleicht besser וָאֲחַלְּצָה gelesen wird, vgl. חליצה = exuviae. ריקם aber kann nicht heissen „ohne Ursache". Das Wort bedeutet nie etwas anderes als „ohne Erfolg" und in diesem Sinne ist es auch an dieser Stelle und 25, 3 gebraucht. Hier ist es adverbielle Bestimmung zu צוררי. Die Worte bilden eine Steigerung des im ersten Versgliede ausgesprochenen Gedankens, denn dies ist der Sinn: Nicht nur habe ich dem mir Wohlgesinnten nie Böses zugefügt, sondern ich habe mich auch damit begnügt, meinen Feind aus Notwehr im Kampfe zu erschlagen, ohne ihn auszuplündern, weil mir Rach- und Gewinnsucht fern ist. 6 Für יִרַדֹּף, das eine Unform ist, lies einfach יִרְדֹּף. עפר bezeichnet etwas Gehaltloses. Ihm entgegengesetzt, ist כבוד = Ge-

und trete zu Boden mein Leben,
dass mein Teuerstes in den Staub sinke. Sela.
[7] Auf, JHVH, in deinem Zorn!
Zeige deine Grösse im Grimme gegen meine Widersacher,
und mache dich an das Gericht, das du in Aussicht gestellt hast.
[8] Und wenn die Schar der Völker dich versöhnen will,
so zeige dich ihnen himmelhoch.
[9] JHVH, der du die Völker richtest, schaffe mir Recht,
nach meiner Gerechtigkeit und Redlichkeit, JHVH.
[10] Möge die Bosheit der Gottlosen gegen mich ein Ende nehmen,
und stärke den Frommen,
du, der du Herz und Gewissen prüfst, gerechter Gott.
[11] Mein Schild ist bei Gott;
er hilft denen, die redlichen Sinnes sind.
[12] Gott führt die Sache des Frommen
und er ist gegen den, der alle Zeit Böses sinnt.
[13] Wahrlich er wetzt schon wieder sein Schwert,
spannt den Bogen und zielt mit ihm.
[14] Aber für sich selbst bereitet er die Mordwaffen,
macht er seine Pfeile scharf.

---

haltvolles, das Beste, Teuerste. Vgl. 30, 10 und 13, wo כבוד in der letzteren Stelle mit עפר in der ersteren kontrastiert wird. Hier ist unter כבוד das höchste Gut, das Leben, zu verstehen. Für יַשְׁכֵּן liest man besser יִשְׁכֹּן und fasst כבוד als Subjekt dazu. Nach der überlieferten Aussprache müsste das Wort, wie ירדף und ירמס, an der Spitze seines Satzes stehen. Dagegen ist bei einem Wechsel des Subjekts im dritten Gliede die umgekehrte Stellung erforderlich. 7 צוררי ist im Gen. objectiv. Für אלי lies אֵלִי, wie auch LXX gelesen zu haben scheint. Ueber צוית vgl. zu 42, 9. 8 תסובבך ist = wird sich um dich herum bewegen, wird scharwenzeln und um deine Gunst buhlen. Vgl. Jer. 31, 21, wo das Verbum in dieser Form gebraucht wird von einem Weibe, welches eines Mannes Liebe zu gewinnen sucht. Die Worte bilden einen Bedingungssatz, daher ועליה mit Waw apodosis. 9 עלי ist fälschlich hierher gezogen, während es zum Folg. gehört. 10 Für ובחן lies בֹּחֵן, wie schon andere vorgeschlagen haben. כליות bezeichnet unter anderem auch das, was wir Gewissen nennen, und in diesem Sinne ist das Wort hier zu verstehen. Vgl. 16, 7. 12 צדיק ist nicht Adjektiv zu יהוה, sondern ist Subst. und im Gen. von diesem abhängig oder im Acc. als Objekt dazu. Ein gerechter Richter ist שֹׁפֵט צֶדֶק, vgl. 9, 5 und Jer. 11, 20. Für ואל lies ואֵל und fasse dies im feindlichen Sinne, wie in der Redensart הנני אל פ׳, Jer. 50, 31 und Nah. 2, 14. Für זֹעֵם lies זֹמֵם und vgl. 37, 12. בכל יום ist adverbielle Bestimmung zu זמם. 13 אם לא ist Beteuerung. Der Sinn von ישוב und dessen Subjekt ergeben sich aus dem Vorhergehenden: Der Frevler, der jeden Tag gegen den Frommen Böses sinnt, ist schon wieder dabei und wetzt für ihn das Schwert. 14 ולו bezieht sich auf das Subjekt von ישוב, ebenso

15 Also empfängt er Unheil
und geht schwanger mit Verderben
und gebiert Enttäuschung.
16 Eine Grube gräbt er und gräbt, bis er Wasser findet,
und stürzt selbst in den Abgrund, den er bereitet hat.
17 Es kehrt sein Verderben ihm auf das Haupt zurück,
und auf seinen Scheitel fällt sein Frevel herab.
18 Ich will JHVH preisen nach seiner Gerechtigkeit
und singen vom Ruhme JHVHes, des Höchsten.

---

das Suffix in חציו. Auch Midrasch Tehillim erklärt לו mit לנפשו. דלקים hat mit דלק, welches brennen heisst, nichts zu tun, sondern hängt mit ذلق = scharf sein zusammen. Hier ist das Wort vom Pfeile und Pr. 26, 28 von den Lippen gebraucht. Auch das arab. ذلق kommt vom Pfeile sowohl als von der Zunge vor. 15 שקר ist = Enttäuschung. Vgl. 1 Sam. 25, 21. Das Unheil und das Verderben sind natürlich für den Frommen beabsichtigt, die Enttäuschung aber erfolgt für den Frevler selbst, wenn sich seine Waffen gegen ihn selbst kehren. So enthält dieser Satz, dessen Gedanke im folg. weiter ausgeführt wird, kein neues Moment, sondern wiederholt nur das Vorherg. zuerst in allgemeinen Ausdrücken, die aber gleich darauf deutlicher erklärt werden. 15 Zu הנה, welches hier auf das Vorherg. hinweist, vgl. 128, 4. Ebenso weist זה auf eine vorhergehende Schilderung hin; vgl. 24, 6. Jes. 17, 14 und Hi. 20, 29. 16 ויחפרהו ist kein Flickwort, sondern fügt etwas Bedeutungsvolles hinzu. Der Unterschied zwischen חפר und כרה ist nämlich der, dass ersteres ausschliesslich das Graben eines Brunnens, während letzteres alles andere nur nicht dieses Graben bezeichnet. Oder genauer, der Anfang des Grabens kann, wie Gen. 26, 25, auch beim Brunnen durch כרה ausgedrückt werden, wo es aber auf's Graben bis zur Tiefe eines Brunnens ankommt, da muss חפר gebraucht werden.[15]) Hier aber sind beide Wörter gebraucht, um zu sagen, dass die Grube die Tiefe eines Brunnens erreicht hat. Denn unerklärlicher Weise ist nach der Ansicht der alten Hebräer nur das Mord, was unmittelbar und sofort den Tod herbeiführt; einem unvermeidlichen Tode aussetzen, das hielt man nicht für Mord.[16]) Von dieser Ansicht ausgehend, machte man sich gar kein Gewissen daraus, einen Menschen umzubringen, indem man ihn in eine Grube tat, wo er verhungern musste. Zwei solcher Beispiele sind uns im A. T. erhalten, und in beiden Fällen wird ausdrücklich bemerkt, dass die Grube wasserleer war, sodass der Tod des Opfers nicht unmittelbar durch Ertrinken erfolgen konnte. Siehe Gen. 37, 22—24 und Jer. 38, 5 und 6.[17]) Aus dem soeben Gesagten erhellt nun, warum hier ויחפרהו zu כרה hinzugefügt ist. Denn letzteres bezeichnet nur das Graben bis zu einer Tiefe, die das Ertrinken des Opfers nicht möglich macht, ersteres aber besagt, dass die Grube die Tiefe eines Brunnens erreichte, worauf sie sich mit Wasser füllte. Wir erfahren somit, dass der Bösewicht auch vor direktem Mord nicht zurückschrak, und es ihm nicht einfiel, in der üblichen Weise sein Gewissen zu beruhigen. — יפעל bildet bei dem schwachen Laut des Aïn mit יפל ein Wortspiel.

8.

1 * * **Ein Psalm Davids.**

2 JHVH, unser Herr,
wie herrlich ist dein Name über der ganzen Erde,
du, dessen Majestät sich also kundgibt am Himmel!

3 Durch den Mund der Kinder und Säuglinge hast du eine Macht gegründet gegen deine Widersacher,
zum Schweigen zu bringen den Feind und den Grollenden.

4 Wenn ich den Himmel, dein Meisterwerk, anschaue,
den Mond und die Sterne, die du bereitet hast:

5 Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkest,
und das Menschenkind, dass du nach ihm siehst?

6 Und doch liessest du ihn nur ein wenig einem Gotte nachstehen
und umgabst ihn mit Herrlichkeit und Glanz.

7 Du machtest ihn zum Herrn über die Werke deiner Hände,
legtest alles ihm zu Füssen;

8 Schafe und Rinder allzumal
und auch die Tiere des Feldes;

8.

2 Für תנה, das durchaus keinen Sinn gibt, lies הנה. 3 Für לחשבית, welches zu מפי nicht passt, lies לְהַשְׁבִּית von שׁכת = סכת. Beiden entspricht im Arab. سلت. Für das arab. س ist wohl im Hebr. שׂ das Regelmässige, doch fehlt es nicht an Beispielen, wo שׁ dafür steht. Vgl. שַׁכִּין und سكين, שָׁלְו und سكوى. Dieser Sinn passt zu מפי עוללים sehr gut: Aus dem Munde der im Sprechen ungeübten Kinder kann ein Argument kommen, das die bittersten Feinde JHVHes zum Schweigen bringt, und dieses Argument ist die einfache Hinweisung auf die göttliche Herrlichkeit, wie sie sich in der Schöpfung kundgibt. 4 Der Ausdruck מעשה אצבעותיך ist, nach dem Schweigen sowohl der alten, als auch der neuern und neuesten Erklärer zu schliessen, nicht verstanden worden. Um den Ausdruck gehörig zu würdigen, muss man bedenken, dass für grobe Arbeit nur die Hand nötig ist, bei feinerer Arbeit dagegen auch die Finger in Anwendung kommen. Aus diesem Grunde wird im A. T. die Arbeit im allgemeinen der Hand, feinere Arbeit aber den Fingern zugeschrieben. Vgl. Ex. 31,18, Dt. 9, 10 und besonders Ex. 8, 15, wo erzählt wird, dass die Zauberer Aegyptens das Wunder Gottes, das sie nicht nachmachen konnten, den Finger Gottes nannten. Danach ist מעשה אצבעותיך = dein Meisterwerk. So wird der nächtliche Himmel in seiner Pracht von Mond und Sternen genannt; dagegen heisst der bescheidenere Teil der Schöpfung V. 7 מעשה ידיך. 6 Die Präp. in מאלהים entspricht dem من البيان der Araber, und der ganze Ausdruck ist nähere Bestimmung des Verbums. 7 Dass man bei תעטרהו nur an Umgeben, nicht an Krönen zu denken hat, zeigt das Bild 5, 13. Vgl. zu 65, 12. Uebrigens heisst עטר auch sonst nur „eine Krone machen“ oder „einen Kranz winden“, aber nicht „krönen“.

9 die Vögel in der Luft und die Fische im Meere,
was immer die Meerespfade durchzieht.
10 JHVH, unser Herr,
wie herrlich ist dein Name über der ganzen Erde!

9.

1 * * * Ein Psalm Davids.
2 Ich will JHVH danken von ganzem Herzen,
erzählen will ich alle seine Wundertaten.
3 Freuen will ich mich und jubeln über dich,
will deinem Namen lobsingen, Höchster,
4 nun meine Feinde zurückgewichen,
gestürzt und vernichtet sind vor dir.
5 Denn du hast mir Recht und Gerechtigkeit geschafft,
ein gerechter Richter zu Gerichte dich gesetzt.
6 Du hast den Heiden Einhalt geboten,
die Gottlosen vernichtet,
ihren Namen ausgelöscht für immer und ewig.
7 Mit den Feinden ist es aus,
sie sind zertrümmert für immer,
und ihre Städte, sie hast du zerstört;
ihr, ihr Andenken ist dahin.
8 JHVH aber besteht ewiglich
er hat für Recht seinen Thron errichtet.
9 Und er richtet die Welt nach Gerechtigkeit,
entscheidet über die Völker nach Gebühr.
10 Und JHVH wird dem Gedrückten eine Burg sein,
eine Burg in Zeiten der Not.

9.

2 בכל לבי ist das Gegenteil von בלב ולב, 12, 3. ספר kommt im Piel im Psalter allein beinahe sovielmal vor, als in den andern Büchern des A. T. zusammen. Dieser Umstand zeigt, dass das Verbum in dieser Form nicht nur schlechtweg erzählen heisst, sondern auch schön vortragen und dichterisch darstellen. Vgl. zu 71, 15. 4 Die Präp. in בשוב gehört eigentlich zur Konstr. von אשמחה im vorherg. Verse. 6 גער bedeutet an dieser Stelle augenscheinlich mehr als bloss schelten. Es bezeichnet hier einen von einer Drohung begleiteten Befehl, von einem Beginnen abzulassen. Vgl. Ruth 2, 16 und Mal. 2, 8. 7 המה ist للتاكيد, das heisst, es dient dazu, das Suffix in זכרם stark hervorzuheben, und diese Hervorhebung ist nötig, weil im folgenden dem Verschwinden dieses Gedächtnisses die Ewigkeit JHVHes entgegengesetzt wird. Es ist also kein Grund vorhanden zur Annahme, dass hier etwas ausgefallen sei. 8 Ueber ישב vgl. zu 4, 9. 9 תבל ist ein poetisches Wort und kommt in der gemeinen Prosa nicht vor. 10 An לעתות בצרה ist nichts auszusetzen. Denn ב bezeichnet den Stoff

11 Und die Bekenner deines Namens werden deiner gewiss sein,
dass du nicht verlässt, die dich suchen, JHVH.
12 Lobsinget JHVH, ihr Bewohner Zions,
verkündet unter den Völkern seine Schreckenstaten.
13 Denn, der Blutvergiessen rächt, hat dessen gedacht,
nicht vergessen den Angstschrei der frommen Dulder.
14 Sei mir gnädig, JHVH,
siehe, was ich von meinen Feinden leide,
du, der du mich emporhebst aus dem Bereiche des Todes,
15 damit ich all deinen Ruhm künde in den Städten Zions,
mich freue deines Heiles:
16 Versunken sind die Heiden in die Grube, die sie gemacht,
in dem Netze, das sie gelegt, ist ihr Fuss gefangen.
17 JHVH hat sich kundgegeben durch die Art, wie er Gericht geübt—
in seiner eigenen Hände Werk hat sich der Gottlose verstrickt!
Sela.

---

nicht nur bei Verben des Machens und Bauens, sondern auch ohne solche. Vgl. 2 Chr. 9, 18 כבש בזהב = eine Fussbank in Gold, d. i., aus Gold, und ibid. 22,1 הגדוד הבא בערבים = die aus Arabern bestehende Schar, die gekommen war, an welchen beiden Stellen ohne jeglichen Grund eine Korruption des Textes angenommen wird. **11** ידע heisst zunächst erkennen, dann die Erkenntnis kundtun, indem man danach handelt. Vgl. Hos. 2, 10. Danach ist JHVHes Namen erkennen für uns so viel, als ihn bekennen. Das zweite Versglied gibt nicht den Grund der Gewissheit an, sondern nennt ihren Gegenstand. Die Konstr. ist ähnlich wie oben 5, 12c und 13, und in der neuhebr. Wendung מַכְּסָה בִּפְלוֹנִי שֶׁ. **12** Wie das Verbum עלל immer nur im üblen Sinne gebraucht wird, so bezeichnet das Subst. עלילה nicht Tat im allgem., sondern stets eine furchtbare, schreckliche Tat. **13** אותם kann sich nur auf דמים, nicht auf das folg. עניים beziehen. Im Arab. kann, mit Ausnahme des ضمير الشان kein Suffix dem vorangehen, worauf es sich bezieht. Im Hebr. kommen hie und da Beispiele vor, wo ein Suffix das Nomen, auf welches es sich bezieht, anticipiert, aber nur dann, wenn beide dieselbe Stellung im Satze einnehmen, was aber hier nicht der Fall ist. **14** Da dem Ausdruck משערי מות im folg. Verse בשערי בת ציון augenscheinlich entgegengesetzt ist, so muss שער in beiden ziemlich dasselbe bezeichnen. In letzterem Ausdruck aber ist שער nicht Tor, sondern Stadt, Gebiet. Die Gebiete des Todes wiederum sind danach Zustände, welche zum Tode sich etwa so verhalten, wie die kleineren Städte zur Hauptstadt, etwa Todesgefahren. **15** In בשערי בת ציון ist Zion selbst ausgeschlossen. Vgl. Dt. 12, 17 und 18. In der Hauptstadt gibt sich jeder Sieg, für den JHVH zu preisen ist, von selbst kund. In dem Ausdruck בת ציון lässt sich בת in einer andern Sprache nicht wiedergeben. **16** In diesem und dem folg. Verse wird ein Specimen des Lobgesangs geboten, der im vorherg. versprochen ist. Vgl. zu 22, 24. **17** משפט עשה ist nicht unabhängiger Satz, sondern ein Relativsatz, der, substantivisch gefasst, als adverbielle Bestimmung zu נודע im Acc. gedacht werden muss. Ueber die Konstr. vgl. zu 79, 10. Das

18 Die Frevler müssen nach dem Scheol fahren, dahin sie gehören,
alle Heiden, die Gottvergessenen.
19 Denn nicht für immer bleibt der Arme vergessen,
noch die Hoffnung der Elenden für ewig verloren.
20 Auf, JHVH, lass Menschen nicht obsiegen,
lass die Heiden vor dir gerichtet werden!
21 Gib ihnen, JHVH, eine Lehre,
lass die Heiden fühlen, dass sie nur Menschen sind. Sela.

10.

1 Warum stehst du, JHVH, fern,
entziehst dich in den Zeiten der Not?

---

zweite Glied, worin für נֹקֵשׁ mit den alten Versionen נוֹקַשׁ als Niphal von יקשׁ zu lesen ist, erklärt משפט. JHVH gibt sich durch das geübte Gericht kund, weil der Gottlose dabei selber in das Verderben stürzt, das er für die Gottesgemeinde bereitet hat, ihm also Mass für Mass wird, was JHVHes Strafart ist. 18 Es ist wahrlich amüsant, die verschiedenen Kniffe zu sehen, zu denen man greift, um der Schwierigkeit, welche der Gebrauch von שוב hier bietet, aus dem Wege zu gehen. Die Sache ist aber sehr einfach. Wie nämlich im Lat. in Redensarten wie „litteras reddere“, „ad senatum referre“ und dgl. „re“ die Handlung nicht als wieder- oder zurückkehrend, sondern als gehörigen Ortes vollzogen bezeichnet, so werden in den semitischen Sprachen die Verba des Zurückkehrens gebraucht, um ein Gelangen an den rechten Ort auszudrücken. Diesen Sinn hat رجع im Kur'ân überall, wo von einer Rückkehr zu Allah die Rede ist, z. B. Sura 2, 51, wie auch in folgender Stelle in der Vorrede zu Zemaḫšari's Mufassal, wo der Vorteil von der Einteilung des Werkes in Kapitel und Paragraphen in den Worten حتى رجع كل شيء فى نصابه ausgedrückt wird, was so viel ist, als „so dass alles an seinen gehörigen Ort kommt.“ Im Hebr. kommt שוב im Hiphil sehr oft so vor, z. B. in den Redensarten השיב מנחה, wofür auch bloss השיב gesagt werden kann, = Tribut zahlen, und השיב אשם = Schadenersatz leisten, Entschädigung geben. Vgl. auch 1 K. 22, 26, wo השיב von der Ablieferung eines Verhafteten an die gehörige Behörde gebraucht wird. Im Kal findet sich שוב so sicher nur hier und nach der Massora auch weiter unten 78, 10. Ueber לשאולה vgl. zu 8, 8. Hier hängt der durch die Endung â bezeichnete casus obliquus von der Präposition ab. Das Nähere hierüber findet man M. K. zu Gn. 2,8, Anmerkung. Was שאול selbst betrifft, so sind die Vorstellungen darüber so eigenartig, dass ihm weder „Unterwelt“ noch „Hades“ auch nur annähernd entspricht. Aus diesem Grunde ist in der Uebersetzung dafür das hebr. Wort durchweg beibehalten worden. 21 מֹרָה ist nicht = מֹרָא, sondern, wie der Parallelismus deutlich zeigt, ein Nomen fem. von ירה oder nach M. K. zu Ex. 4, 12 von הרה, und heisst Lehre. Hier bedeutet das Wort Straflehre. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jer. 2, 30. אנוש = nur Mensch. Das „nur“ drückt der Hebräer in solchen Fällen nicht immer aus. Vgl. Ez. 34, 31 אדם אתם.

10.

1 תעלים ist nicht intrans. oder reflexiv, sondern das Objekt, mit dem

[2] Siegesgewiss verfolgt der Frevler den Armen —
lass sie die gottlosen Gedanken verantworten,
die sie hegen.

[3] Denn man rühmt die Gottlosigkeit
für die Befriedigung seiner Lust,
preist die Gewissenlosigkeit, lästert JHVH.

[4] Der Gottlose in seiner höchsten Wut —
„Es wird nicht geahndet, dafür gibt es keinen Gott!"
das ist der Grundzug all seiner bösen Gedanken.

[5] Es blühen seine Geschäfte zu jeder Zeit,

Subjekt identisch, ist als selbstverständlich weggelassen. Vgl. Gn. 41, 14 ויגלח und Dt. 22, 12 תכסה. Ueber לעתות בצרה vgl. zu 9, 10. 2 Für בְּגַאֲוַת lies בְּגֵאוּת, fasse dieses als St. absol. und vgl. 17, 10. גֵּאוּת bezeichnet hier nicht Stolz schlechthin, sondern den Stolz der Siegesgewissheit. ידלק ist = verfolgt; dessen Subjekt ist רשע. Der Gottlose verfolgt den Armen siegesgewiss, weil er sich physisch stärker fühlt als dieser und an JHVHes Einschreiten nicht glaubt. מזמות sind nicht Ränke, was in diesem Zusammenhang keinen befriedigenden Sinn gäbe, sondern frevelhafte Gedanken über JHVH und sein Verhalten bei der Verfolgung des Armen seitens des Gottlosen. Welches diese Gedanken sind, erfahren wir V. 4, wo sie mit demselben Ausdruck wie hier bezeichnet sind. יתפשו aber ist nicht in seinem gewöhnlichen Sinn zu verstehen. Wie נמלט „straflos ausgehen" und „entschuldigt sein" heisst, vgl. Ez. 17, 15 und M. K. zu 1 Sam. 20, 29, so heisst תפש את פ׳ ב jemanden für etwas zur Rechenschaft ziehen, ihn dafür verantwortlich halten. Diese Bedeutung von תפש gibt sich aus Pr. 30,9.[17a]) Vgl. auch Chullin 142 a, wonach Ez. 14, 5 למען תפש את בית ישראל בלבם so viel ist, wie „um das Haus Israel für ihr Herz", d. i. „für die Gedanken ihres Herzens, zur Rechenschaft zu ziehen." 3 Lies רֶשַׁע für רָשָׁע und וּבֶצַע für וּבֹצֵעַ und ergänze das Subjekt zu den Verben aus dem Vorhergehenden. Ohne folgendes בֶּצַע als Acc. cogn. ist בֹּצֵעַ in dem angeblichen Sinne undenkbar. בֶּצַע heisst eigentlich „Gewinn" schlechthin, nicht „ungerechter Gewinn". In schlechtem Sinne bezeichnet das Wort die Selbstsucht, den Eigennutz, die Gewissenlosigkeit. Hier ist letztere gemeint. Der Sinn ist also der: Der Gottlose rühmt die Gottlosigkeit und preist seine Gewissenlosigkeit, die ihm zu seines Herzens Lust verhelfen, und schmäht JHVH, welcher solche Mittel nicht liebt. 4 Das Subjekt zu ידרש ist unbestimmt. Der Ausdruck heisst eigentlich „man ahndet nicht", oder „es wird nicht geahndet". אין אלהים heisst nicht „es gibt keinen Gott", denn die abstrakte Gottesleugnung war dem Altertum völlig unbekannt. Die Existenz eines Volkes ohne einen Gott war für die Alten eben so undenkbar, wie die Existenz eines Individuums ohne Vater. Was der Frevler damit leugnen will, ist nur dies, dass ein Gott für **ihn** existiert. Denn wie im Deutschen ist auch im Hebräischen „für jemanden nicht existieren" so viel, wie für ihn nicht in Betracht kommen. Vgl. M. K. zu 2 Sam. 19, 7. 5 יחילו דרכו ist in obiger Uebers. mehr verdeutscht als verdolmetscht. Genauer entspricht dem hebr. Ausdruck das

ihn erreichen deine Strafgerichte nicht;
alle seine Feinde verspottet er.
6 Er spricht in seinem Herzen: ich werde nimmer wanken,
zu jeder Zeit werde ich ausser Gefahr sein.
7 Sein Mund ist voller Meineid und Trug und Tücke,
was er spricht, ist Unheil und Verderben.
8 Er liegt auf der Lauer hinter Zäunen,
im Versteck mordet er den Wehrlosen,
seine Augen spähen nach dem Unglücklichen.
9 Er lauert in seinem Versteck, wie ein Löwe in seinem Dickicht,
lauert, zu packen den Armen,
packt den Armen, wenn er ihn in sein Netz gelockt.
10 Er duckt sich und bückt sich,
und der Unglückliche ist in seine Klauen gefallen.
11 Er spricht in seinem Herzen: Gott denkt nicht daran,
hat sein Antlitz verhüllt, sieht es nimmer.
12 Auf, JHVH, lass uns deine Macht nicht vergessen,
vergiss du deine frommen Dulder nicht!
13 Warum soll der Gottlose Gott lästern,
in seinem Herzen denken, du ahndest nicht?

---

deutsche „auspfeifen". 7b Vgl. zu 139, 4. 8 מארב ist ein unpoetisches Wort und kommt ausser in der gemeinen Prosa nicht vor. Lies daher בְּמוֹ אֹרֶב für במארב und vgl. Hi. 37, 8 und 38, 40. חצרים kann sehr gut Zäune bezeichnen. נקי ist hier, wie meist wo von Nachstellungen und Angriffen seitens der Gottlosen die Rede ist, nicht im ethischen Sinne zu verstehen, sondern heisst unschuldig im Sinne von „harmlos". In ähnlicher Weise ist Gn. 25,27 איש תם dem ידע ציד entgegengesetzt, wie dort ישב אהלים mit איש שדה kontrastiert. נקי bezeichnet also hier einen Menschen, der keine Waffe trägt, mithin sich nicht gut verteidigen kann und eben deshalb leicht angegriffen wird. Für לחלכה lies לְחֵלֶךְ nach der Form הֵלֶךְ. Wie die Unform der Massora entstehen konnte, wird bald klar werden. Etymologie und Bedeutung dieses Wortes sind sehr dunkel. 9 Zu במשכו vgl. Ct. 1, 4. 10 Für חלכאים lies חלך. Zuerst wurde אם aus dem Folg. dittographiert, dann wurde daraus אים. Dies hatte zur Folge, dass man den Singular V. 8 und V. 14 חלכה schrieb, um so den vermeintlichen Plural חלכאים zu erhalten. Die Massora, die beide Fehler vorfand, liess jenen ungeändert und zog hier aus nicht einleuchtenden Gründen vor, das Wort in zwei zu teilen. 12 Für אל נשא lies אַל־נְשָׁא. Dieses נְשָׁא kommt von einem נָשָׁא, welches nur graphisch von נשה verschieden ist. Das auf קומה folgende Verbum hat zwar יהוה nicht zum grammatischen, wohl aber zum logischen Subjekt, und das genügt zur Rechtfertigung der Anrede. Derselbe Wechsel des Subjekts nach קומה findet sich auch oben 9,20. Zum Ausdruck „die Hand JHVHes vergessen" vgl. 78, 42. Eine Bitte an JHVH, dass er seine Hand erheben möchte, wäre zu allgemein

14 Es hat dir gefallen,
da du dem Elend und dem Jammer zusiehst,
solches aus deiner Hand zuzuteilen —
dir überlässt sich der Unglückliche;
bist du doch dem Verwaisten ein Beistand.
15 Zerbrich den Arm des Gottlosen und zerschmettere ihn,
dass er, nach seinem Frevel reichend, ihn nicht erreicht.
16 JHVH wird König sein für immer und ewig,
die Heiden werden aus seinem Lande verschwinden.
17 Den Wunsch der frommen Dulder hörst du, JHVH,
du richtest darauf deinen Sinn, neigst dazu dein Ohr,
18 Recht zu schaffen dem Armen und Unterdrückten,
dass sie fürder nicht ängstige ein Mensch im Lande.

11.

1 * Von David.
Bei JHVH suche ich Zuflucht,

---

und so gut wie nichtssagend. 14 לתת hängt ab von ראיתה, welches schon im späteren Sinne von „sich einfallen lassen“ gebraucht ist. Vgl. Gn. 20, 10. Zu תביט vgl. Hab. 1, 3 und 13. 15 Für וָרָע. welches nicht nur ganz überflüssig, sondern im höchsten Grade störend wäre, lies וְרֹעַ als Imperativ Kal von רעע und vgl. 2, 9. Subjekt zu תדרש und תמצא ist זרוע, welches fem. ist. Die gewöhnliche Fassung ist schon deshalb unrichtig, weil JHVH als suchend und nicht findend absolut nicht gedacht werden kann. Nicht einmal in einem Bilde konnte ein hebräischer Dichter einen solchen Gedanken aussprechen. 16 Für מלך lies מָלַךְ. Das Perfektum drückt in beiden Gliedern die Gewissheit einer zu erwartenden Handlung aus. Durch das Verschwinden der Heiden aus seinem Lande wird JHVH dessen alleiniger Herrscher werden. Denn unter Heiden ist hier die heidnische Besatzung zu verstehen. Die Perfekta in diesem und im folg. Verse als Ausdrücke vollendeter Tatsachen fassen, heisst diesen ganzen Psalm missverstehen, aus welchem von Anfang bis zu Ende der noch lastende Druck spricht. 17 Für לבם, das gar keinen Sinn gibt, lies לבך, wie schon andere vorgeschlagen haben. 18 לערץ ist nicht = trotzen, sondern ängstigen, doch ist das Verbum absolut gebraucht. מן הארץ ist nicht = von der Erde, sondern „vom Lande aus“, das heisst, in JHVHes Land, woraus nach V. 16 alle Heiden verschwunden sein werden. Gegenstand der Bitte ist also die Verjagung der heidnischen Truppen aus dem Lande für immer. Die Bitte hält sich innerhalb dieser Grenzen, weil eine heidnische Besatzung im Lande nicht nur eine materielle Last und eine nationale Demütigung war, sondern auch ganz besonders aus Gründen der Religion, worauf es dem frommen Dichter hauptsächlich ankommt, unerträglich sein musste. Vgl. zu 47, 10.

11.

1 Für נודי הרכם lies נֻדִּי הַר כְּמוֹ. Hätte der Dichter den Singular gebrauchen wollen, so würde er, von נפש absehend, נוד gesagt haben. Vgl. 8, 8, wo es, des

wie könnt ihr zu mir sprechen,
„Flüchtet in die Berge, wie Vögel!?"

2 Fürwahr, die Gottlosen spannen den Bogen,
richten ihren Pfeil auf der Sehne,
im Dunkeln zu schiessen nach denen, die redlichen Sinnes.

3 Wenn die Grundpfeiler umgestossen werden,
was tut dann der Allgerechte?

4 JHVH ist in seinem Palaste,
JHVH hat seinen Thron im Himmel;
doch seine Augen durchschauen,
seine Blicke durchforschen die Menschen.

5 JHVH wählt den Frommen,
und den Gottlosen und den, der Unrecht liebt, hasst er.

6 Er lässt auf die Gottlosen Feuerglut uud Schwefel regnen,
und Glutwind ist das Teil, das ihnen beschieden.

7 Denn JHVH ist gerecht, liebt Gerechtigkeit;
die Redlichen schauen sein Antlitz.

12.

1 * * Ein Psalm Davids.

2 Hilf, JHVH, denn es gibt keinen Frommen mehr,
die Treuen sind geschwunden unter den Menschen.

3 Falschheit reden sie mit einander, heuchlerische Sprache,
was sie sprechen, das denken sie nicht.

4 JHVH rotte jeden heuchlerischen Mund aus,
jede Zunge, die vermessen spricht;

Geschlechtes von נפש ungeachtet, לוֹ und nicht לָהּ heisst. 3 השתות ist = die Grundgesetze, die Grundlagen der menschlichen Gesittung. Unter צדיק ist JHVH zu verstehen. 5 Für יבחן lies יבחר. Die Wahl ist die Folge der im vorhergehenden erwähnten Prüfung. Zu רשע, welches allein als Gegensatz zu צדיק passt, ist noch אהב חמס hinzugefügt und dem שנאה נפשו gegenübergestellt, um durch die Begriffe von Liebe und Hass wiederum einen Kontrast zu bewirken. 6 פחים, Nebenform von פֶּחָם, ist nicht Plural, sondern kollectiver Singular und verhält sich zu פֶּחָם wie בָּנִים zu בָּנָם. 7 Für פנימו lies פָּנִימוֹ mit dem Accent auf der letzten Silbe. Ersteres könnte nur ihr, nicht sein Antlitz heissen; letzteres dagegen ist, da פנים nur im Plural vorkommt, sehr gut für פניו denkbar. Vgl. das Adjektiv פְּנִימִי, worin ebenfalls die Pluralendung beibehalten ist.

12.

2 אמונים ist nicht im abstrakten Sinne, sondern konkret und persönlich

5 die da sprechen: Dank unserer Zunge sind wir mächtig,
steht unser Mund uns bei, wer ist Herr über uns?

6 „Nun gilt's, dass ich mich erhebe",
redet JHVH,
„dass ich die Armen aus dem Drucke,
die Elenden aus dem Jammer in Heil versetze",
spricht er.

7 Die Worte JHVHes sind lautere Worte,
Silber, das oft geläutert,
Gold, das vielfach gereinigt ist.

8 Du, JHVH, wirst uns bewahren,
uns immer behüten vor diesem Gelichter.

9 Betteln müssen die Gottlosen gehen,
während die niedrigsten Menschen erhöht werden.

---

zu verstehen, = Menschen, denen man trauen kann. 5 נגביר, welches einen Satz für sich bildet, ist Subjekt zu ללשוננו. Die Konstr. ist sonst dieselbe wie 3, 9 in ליהוה הישועה. 6 Da אשית hier den Begriff der Bewegung in sich birgt, so bezeichnet die Präposition in משד und מאנקת den Punkt, von dem die Bewegung ausgeht, wie ב in בישע deren Endpunkt angibt. Das Objekt zu אשית ist natürlich aus עניים und אביונים zu ergänzen. So weit wäre die Konstruktion noch einfach genug; aber dadurch, dass aus rhythmischen Gründen die Rede JHVHes im zweiten Gliede in zwei geteilt, und jeder der beiden Teile durch einen besonderen Ausdruck als von ihm gesprochen bezeichnet ist, wird das Wortgefüge sehr verwickelt. Denn das Subjekt zu יפיח, welches hier schlechtweg reden heisst, ist יהוה und לו pleonastisch, wie öfter. יפיח לו entspricht also dem יאמר יהוה. Solchen complizierten Konstruktionen gegenüber steht ein Uebersetzer ganz hilflos. Doch ist in obiger Uebersetzung der Versuch gemacht, den Sinn dieser Worte klar wiederzugeben und zugleich der hebr. Konstruktion möglichst gerecht zu werden. 7 Ein reines und lauteres Wort ist ein Wort, das sich ganz bewährt, von dem kein Teil als unwahr sich erweist. Vgl. zu 105, 19. עליל scheint ein öfteres Tun im allgemeinen zu bezeichnen. Vgl. arab. عل I., II. und IV. Schon Ewald bringt den Ausdruck mit diesem arab. Verbum in Verbindung. Für לארץ, dessen ל aus dem Vorhergehenden dittographiert ist, lies חָרוּץ. 8 Für תשמרם lies תִּשְׁמְרֵנוּ und תִּנְצְרֵנוּ für תנצרנו, wie schon andere vorgeschlagen haben. נצר kommt in der gemeinen Prosa nicht vor. 9 Herumgehen heisst betteln gehen. Vgl. 109, 10, Jes. 23, 16, wie auch syr. ܫܚܕܪ und den neuhebr. Ausdruck חזר על הפתחים. זלת bezeichnet nicht eine Menschenklasse niederen Charakters, sondern eine solche, die eine niedere Stellung im Leben einnimmt. Gemeint sind die Frommen. Die Gottlosen werden betteln müssen, während die Frommen, die jetzt so niedrig und dürftig sind, erhöht werden. Ueber die Art des Fluches vgl. 109, 10 und zu 59, 7 und 12.

13.

1 * **Ein Psalm Davids.**
2 Wie lange, JHVH, willst du mich ganz vergessen,
wie lange dein Antlitz vor mir verhüllen?
3 Wie lange soll ich meine Seele mit Schmerz erfüllen,
mit Kummer Tag für Tag mein Herz?
Wie lange soll mein Feind über mich triumphieren?
4 Schaue auf meine Pein, JHVH, mein Gott,
erleuchte mein Auge, dass ich nicht zum Tode entschlafe,
5 dass mein Feind nicht spreche, ich habe ihn überwunden,
meine Widersacher nicht frohlocken, wenn ich wanke.
6 Dieweil ich auf dich vertraue,
lass mein Herz frohlocken über deine Hilfe,
lass mich JHVH preisen,
dass er mir unverdiente Wohltaten erwiesen.

14.

1 * **Von David.**
Es spricht der Bösewicht in seinem Herzen:
es ist kein Gott.
Verderbt sind sie, handeln abscheulich,
lauter Freveltat, niemand tut Gutes.
2 JHVH neigt sich aus dem Himmel hernieder über die Menschen,
zu sehen, ob jemand da ist, der Gott zu erkennen strebt, ihn sucht,

---

13.

2 נצח ist hier und in ähnlichen Verbindungen so viel wie ganz und gar. 3 Für עצות lies mit Andern עַצְּבֹת. 4 Für עֵנִי, welches in diesem Zusammenhang gar keinen Sinn gibt, lies עָנְיִי und vgl. 9, 14. 25, 18 und 119, 153. המות ist im Acc. cogn. Die Verwandtschaft zwischen dem Nomen und dem Verbum ist eine begreifliche, denn der Tod bietet von jeher das Bild eines ewigen Schlafes. 6 Wie aus Joel 4, 4 klar und deutlich hervorgeht, heisst גמל על nicht vergelten, sondern jemandem, der uns weder Gutes noch Böses getan, Gutes oder Böses tun und ihn so zu gleicher Tat an uns bewegen. Das so gebrauchte Verbum scheint mit גמל = גמר nichts gemein zu haben, sondern mit גָּמַל zusammenzuhängen und eigentlich belasten zu heissen. Der Stamm ist mit dem Arab. حمل tragen verwandt. Selbstverständlich ist die Tat, wenn von Gott als Täter geredet wird, immer eine Wohltat.

14.

1 השחיתו und התעיבו sind absolut zu verstehen, und das Verbum, dessen Objekt עלילה ist, aus dem Folgenden zu ergänzen. 2 השקיף heisst nie schauen, sondern nur an etwas lehnend sich hinausbeugen oder hernieder neigen, um zu schauen. משכיל ist nicht absolut oder intransitiv gebraucht, sondern hat, wie דרש, אלהים zum Objekt.

3 Alle sind sie wie Schlacken, insgesamt verderbt;
niemand tut Gutes, auch nicht einer.
4 Wissen denn nicht all die Uebeltäter,
die mein Volk verzehren, wie man Brot verzehrt,
dabei man JHVH nicht anrufen kann,
5 dabei man in Schrecken ist,
wissen sie denn nicht, dass Gott ist im Geschlecht der Frommen,
6 ihr, die ihr des Armen Gesinnung verachtet,
nicht, dass Gott seine Zuflucht ist?
7 Ach, dass von Zion Israels Heil käme,
wenn JHVH sein Volk wiederherstellt!
Ach, dass Jacob frohlockte, Israel sich freute!

15.

1 **Ein Psalm Davids.**
JHVH, wer darf Aufnahme finden in deinem Heiligtum,
wer weilen auf deinem heiligen Berge?
2 Wer unsträflich wandelt und recht tut
und die Wahrheit spricht von Herzen;
3 seinen Feind nicht verleumdet,
seinem Nächsten nichts Böses tut
und auf sich keine Schmach ladet ob seines Verwandten;

---

3 Für סר lies nach 58, 4 סג = zu Schlacken geworden. Abweichen kann Kal von סוג nicht heissen. 4 Das Objekt zu ידע ist der Satz 5b. Die Verzehrung des Volkes JHVHes wird als solche dargestellt, die vom Bewusstsein des Unrechts seitens der Verzehrenden begleitet ist, so dass das Gefühl, welches die Frevler dabei haben so ist, wie wenn sie ein Gut verzehrten, darüber sie Gott nicht anrufen dürfen, weil es nicht ehrlich erworben. 5 שם, welches hier mehr zeitlich als räumlich gebraucht ist, weist auf den Gedanken des letzten Gliedes im vorherg. Verse hin. Wenn es dazu kommt, über das ungerechte Gut bei der Verzehrung Gott anzurufen, dann erfasst die Frevler Schrecken. 6 עצת עני תבישו ist Anrede, = ihr, die ihr des Armen Gesinnung verachtet. Der folgende Satz ist Objekt eines aus V. 4 zu ergänzenden חלא ידעתם. Die Angeredeten bilden dazu das Subjekt.

15.

2 Wenn man in Betracht zieht, dass die Frage, worauf hier die Antwort erfolgt, an JHVH gerichtet ist, so muss man sich diese Antwort als von ihm gegeben denken. בלבבו bildet einen Relativsatz. 3 Für לשׁנו, welches in den Zusammenhang sich durchaus nicht fügen will, lies שֹׂנְאוֹ. Die massoretische Lesart ist entstanden, nachdem ל aus dem Vorherg. dittographiert wurde. Danach werden hier drei Parteien genannt, ein Feind, ein Nächster, das heisst irgend eine gleichgiltige Person, und ein Verwandter. Der gleichgiltige Fall, ist, wie sich wohl geziemt, zwischen beide Extreme gesetzt. Zum letzten Versgliede

4 sich selbst gering erscheint, verächtlich,
aber aus dem Umgang mit den Verehrern JHVHes sich eine Ehre macht,
schwört, sich etwas zu entsagen, und es nicht ändert;
5 sein Geld auf Zins nicht gibt
und Bestechung nicht annimmt gegen den Unschuldigen —
wer nimmer schwankend also handelt.

16.

1 * Von David.
Beachte mich, Gott,
wie ich bei dir mich berge.

---

vgl. 69, 8. Der Sinn dieses letzten Gliedes ergibt sich aus dem Zusammenhange. Um eines Verwandten willen Schmach auf sich laden ist so viel, als einen gottlosen Verwandten vor der verdienten Strafe schützen, statt ihn ihr preiszugeben, und sich so derselben Schmach aussetzen. Etwas auf einen anderen laden kann נשא על nicht heissen. Das würde עמס על sein. 4 נמאס nimmt dieselbe grammat. Stellung im Satze ein wie נבזה. Das hat schon Ibn Esra erkannt. Beide sind Subjekt zu einem aus der V. 1 enthaltenen Frage zu ergänzenden Prädikat. את ist Präposition. Für יְכַבֵּד lies יְכֻבָּד und vgl. zur Sprache und zum Gedanken 2 Sam. 6, 22. 5 Das zweite Glied, worin לא ימוט לעולם einen Umstandssatz bildet, fasst die ganze Charakterisierung kurz zusammen und fügt noch die Bedingung hinzu, dass alles das geschehen muss ohne Schwanken und im festen Glauben, dass dies die einzig richtige Handlungsweise ist. Zum Gebrauch von מוט im ethischen Sinne vgl. die Ausdrucksweise 73, 2. Von der Belohnung für den tugendhaften Wandel ist an dieser Stelle nicht die Rede. Diese ist schon in der Frage V. 1 ausgesprochen. Die Belohnung ist eben das Vorrecht, in JHVHes Zelt Gast zu sein und auf seinem heiligen Berge zu weilen. Unmöglich konnte der Dichter dieser idealen Belohnung eine materielle beifügen, ohne das schöne Liedchen zu entwürdigen. Dazu kommt noch, dass wenn der Dichter zu der in der Frage V. 1 enthaltenen Belohnung noch eine andere hätte hinzufügen wollen, er ihr eine besondere Strophe gewidmet haben würde. — Man sieht leicht, dass die in diesem Liede behandelte Frage eigentlich eine Proselytenfrage ist. Die Beantwortung dieser Frage macht dem Dichter alle Ehre. Nichts als Rechtschaffenheit des Herzens und bürgerliche Tugenden werden von dem Heiden verlangt, welcher der Religion Israels sich anschliessen will. Hätte Israel diese Ansicht, die sich auch in der zweiten Hälfte von Ps. 24, ausspricht, angenommen, so wäre die Religion JHVHes zur Weltreligion geworden, und unsere besseren Antisemiten wären gute Juden.

16.

1 Wenn שמר hier behüten hiesse, wäre der Sinn zu allgemein. Es hätte etwas hinzugefügt sein müssen, wovor der Dichter behütet sein möchte. Das Verbum kann in dieser Verbindung nur „beachten“ heissen. Der zweite, abhängige Satz ist erklärend und gibt das an, worauf die Beachtung sich richten soll. Ueber diesen Gebrauch von שמר vgl. zu 37, 37. Ganz dieselbe Konstr. werden

2 Ich spreche zu JHVH, Herr, du bist meine Glückseligkeit,
es geht mir nichts über dich.
3 Die sonst auf Erden angebetet werden,
das sind Mächte, die mich nichts angehen.
4 Viel sind die Schmerzen, die sie verursachen
gleich nach ihrer Morgengabe.
Ich huldige nicht ihren Lehnsmännern unter den Menschen,
noch kommen auch nur ihre Namen über meine Lippen.
5 JHVH ist mein beschieden Teil und mein Becher,
du hast mein Los in deiner Hand.
6 Mein zugemessen Teil ist angenehm ausgefallen,
auch mein Erbteil gefällt mir wohl.
7 Ich preise JHVH, der mich beraten,
auch die Stunden, in denen mein Gewissen mich gemahnt hat.
8 Ich mache, dass mir JHVH stets zur Seite bleibt,
denn, ist er mir zur Rechten, so wanke ich nicht.
9 Darum freut sich mein Herz, und es frohlockt mein Geist;
auch mein Leib bleibt in Sicherheit.
10 Denn du wirst mich dem Scheol nicht überlassen,

---

wir 74, 20 bei einem anderen, sinnverwandten Verbum finden. 2 Mit אָמַרְתְּ ist hier nichts anzufangen. Lies dafür אָמַרְתִּ als defective Schreibart für אָמַרְתִּי und vgl. das Kethib 140, 18 und Hi. 42, 2. אדני ist Anrede. אדני אתה kann nie und nimmer einen vollständigen Satz bilden. אתה gehört zum Folgenden und ist Subjekt zu טובתי, während בל עליך einen Satz für sich bildet. 3 ל in לקדושים ist nicht Präp., sondern Konjunktion, etwa wie اللام المؤكدة der Araber. קדושים selbst ist = Gegenstände der Anbetung, Götter. Vgl. Pr. 9, 10, wo dieses Wort in Parallele mit יהוה sich findet. Waw in ואדירי ist = arab. ف und dient zur starken Hervorhebung des Prädikats. Vgl. 1 Sam. 30, 24, Hiob 36, 26 und Ez. 27, 11.[19]) Für כל lies כָּל und fasse כל חפצי בם als Relativsatz, zu dem ואדירי in der bekannten, dem Hebr. eigentümlichen Weise im St. constr. ist. Vgl. 81, 6 und Jes. 29, 1. Für אחר מהרו lies אַחַר מֳהָרוֹ mit unbestimmtem Suffix, = nach der Morgengabe, die man von ihnen bekommt. Vgl. Ex. 22,16 מהר הבתולות. Zu אסיך und נסכיהם, welches letztere נְסִכֵיהֶם, von נָסִיךְ, zu lesen ist, vgl. zu 2, 6. Endlich lese man מֵאָדָם für מִדָּם und vgl. M. K. zum Ausdrucke נסיכי אדם Mi. 5, 4. 5 Wie חלקי, hängt auch כוסי von מנת ab. תומיך ist einfach verschrieben für תּוֹמֵךְ. Das Verbum heisst hier in seiner Hand haben. Vgl. Pr. 31, 19. 7 לילות, welches, da es hier nicht mit Tag kontrastiert, nicht gerade Nächte, sondern, wie arab. ليال, einfach einen Zeitabschnitt, Stunden bezeichnet, ist ein zweites Objekt zu אברך. Wie man dem Tag fluchte, an welchem man zum Unglück geboren wurde, so segnet der fromme Dichter die Stunde, wo er, der innern Stimme folgend, seine Glückseligkeit in JHVH fand. 8 Der im ersten Versgliede beschriebene Zustand ist natürlich durch das fromme Betragen des Dichters erreicht. Zu לנגדי vgl. Gn. 33, 12.[19]) 9 כבודי ist = melior pars mei. Vgl. zu 7, 6. 10 An

noch zugeben, dass dein Frommer die Grube schaue.
11 Du wirst mir kundtun, wie man zum Leben gelangt,
zur Fülle der Freuden, wie sie nur bei dir sind,
zu den ewigen Wonnen in deiner Rechten.

17.

1 Ein Gebet Davids.
Höre, JHVH, der du die Selbstlosigkeit liebst,
horch auf meinen Ruf, vernimm mein Gebet,
das nicht von falschen Lippen.
2 Von dir geht Recht aus,
deine Augen sehen richtig.
3 Prüfe mein Herz, überrasche es Nachts,
durchforsche mich gründlich
und du wirst nicht finden, dass ich sinne,
was mir nicht über den Mund kommen darf;
4 in Handlungen gegen Menschen,

---

eine Möglichkeit, dem Scheol für immer zu entgehen, hat der Dichter nicht gedacht, denn so spät ist dieses Lied offenbar nicht entstanden; er hofft nur, dass er nicht vorzeitig dahin kommen werde. **11** Wie חיים, so hängen auch שבע und נעימות von ארח ab. פנים umschreibt hier wie öfter die Person JHVHes, und את bezeichnet Besitz. Der Gesamtausdruck את פניך bestimmt שמחות und stellt die Freuden, als solche dar, die bei JHVH und bei ihm allein zu haben sind. Aehnlich ist der Gedanke des letzten Gliedes. Denn etwas in seiner Hand oder seiner Rechten haben heisst darüber verfügen, es zu vergeben haben, englisch „to have in one's gift". Vgl. Gn. 24,10[20]) und Pr. 3,16, wie auch zu 26, 10. נצח bestimmt נעימות, obgleich es davon getrennt ist. Wollte man die Bestimmung auf das nähere בימינך beziehen, so erhielte man den absurden Gedanken, dass die Wonnen niemandem zu teil werden, sondern immer und ewig in der Hand JHVHes bleiben.

17.

1 צדק, welches hier in demselben Sinne gebraucht ist, wie oben 4, 2, ist Apposition zu יהוה. Diese Konstr. ist hier nötig, weil יהוה als Nom. propr. nicht in den St. constr. treten kann. בלא שפתי מרמה will nicht sagen, dass das Gebet aufrichtig sei, denn so etwas braucht nicht erst versichert zu werden, da es keinem Menschen einfallen kann, im Gebete unaufrichtig zu sein. Mit diesen Worten charakterisiert sich der Dichter als einen Menschen, der einer Unaufrichtigkeit überhaupt unfähig ist. **2** Für משפטי, dessen Jod aus dem Folg. dittographiert ist, lies מִשְׁפָּט. Nur so wird ein vollkommener Parallelismus im Verse hergestellt. **3** Ueber die Perfekta vgl. zu 4, 2. Objekt zu תמצא ist das Folgende, worin זמתי ein Satz für sich ist, und die Schlussworte einen Relativsatz bilden. Der Sinn ist also: Du wirst nicht finden, dass ich böse Gedanken habe, die ich verheimlichen muss und nicht aussprechen darf. **4** Hier ist aus dem Vorhergehenden zum ersten Versgliede בחנת לבי und zum zweiten בל תמצא

in Sachen des Wortes deiner Lippen,
dass ich die Wege des Ausschweifenden verfolge.
5 Fest halten meine Schritte an deinen Geleisen,
nicht wanken meine Tritte.
6 Ich rufe dich an, dass du mich erhörest, o Gott,
neige mir dein Ohr, höre meine Rede.
7 Zeichne deinen Frommen aus, du Retter derer,
die vor ihren Widersachern Schutz suchen bei deiner Rechten.
8 Behüte mich wie den Stern im Auge,
birg mich im Schatten deiner Fittiche
9 vor den Gottlosen, die mich überfallen,
die, mir das Leben zu nehmen, mich umgeben.
10 Sie panzern sich die Brust;
ihr Mund redet siegesgewiss.
11 Schon sehe ich sie, jetzt umgeben sie mich;
sie senken ihre Augen zu Boden,
12 einem Löwen gleich, der gierig ist nach der Beute,
einem Jungleuen, der im Verstecke liegt.
13 Auf, JHVH, tritt ihm entgegen, stürze ihn!
Errette mich von dem Frevler, der deine Geissel ist,
14 von den Wichten, die deine Werkzeuge sind;
von den Wichten, deren Teil am Leben fette Bissen,

---

zu ergänzen. ל in לפעלות und ב in בדבר spezifizieren die Prüfung. אדם ist Gen. object. שמר heisst hier weder hüten noch beobachten, sondern einhalten. Es ist nicht gut möglich, diesen Vers im Zusammenhang mit dem vorhergehenden in einer anderen Sprache klar wiederzugeben. 6 Zu כי vgl. Hi. 36, 10. Dieser Gebrauch der Partikel ist sehr spät. 7 Für חסדיך lies חֲסִידְךָ und vgl. zum Ausdruck 4, 4. ממתקוממים ist mit מושיע und בימינך mit חוסים zu verbinden. 8 כאישון ist nicht mit der Person JHVHes in Verbindung zu bringen, sondern allgemein und unbestimmt zu verstehen. Für בת liest man besser בָּבַת, wie schon andere vorgeschlagen haben. 9 בנפש kann nicht gierig heissen. נפש ist des Dichters Leben, welches ihm zu nehmen sie ihn umgeben. Zum Gebrauche von בְּ vgl. Ex. 10, 12 בארבה. 10 Für חלבמו, womit hier nichts anzufangen ist, lese man לִבָּמוֹ. סגר heisst die Brust schützen. Das Nähere hierüber findet sich M. K. zu Hos. 13, 8. Unter גאות ist hier wie oben 10, 2 Siegesgewissheit zu verstehen. 11 Für אשרנו lies אִשְּׁרוּנִי als Verbum mit Suffix. Das Suff. bezieht sich natürlich auf die Feinde. Der Singular tut nichts zur Sache. Die Fassung des zweiten Versglieds zeigt obige Uebersetzung. Wie reissende Tiere senken die Feinde kurz vor dem Angriff die Augen zu Boden, den richtigen Augenblick abwartend, wo sie sich auf ihr Opfer stürzen wollen. Vgl. Hariri, Mac. VI. مخرنبق لينباع. 13 חרבך ist Apposition zu רשע. 14 מתים heisst nie Männer, wie die Wörterbücher angeben. Das Wort, welches im Hebräischen nie in gutem Sinne vorkommt, ist ein wegwerfender und verächtlicher

deren Bauch sich füllt mit deinen besten Gaben,
daran die Erwachsenen zuerst sich satt essen,
und wovon sie ihren kleinen Kindern zurücklassen,
was sie selber nicht mehr mögen!

15 Ich aber schaue in meiner Entsagung dein Antlitz,
labe mich in meiner Nüchternheit an deinem Bilde.

18.

1 Von David, dem Diener JHVHes, der zu Ehren JHVHes dieses Lied dichtete am Tage, da JHVH ihn aus der Gewalt aller seiner Feinde und besonders aus der Gewalt Sauls errettet hatte.

Ausdruck, der bald arme Teufel, arme Tröpfe, bald schlechte Kerle und elende Wichte bezeichnet. Hier, neben dem vorhergehenden רשע, ist offenbar letzteres gemeint. ידך ist Apposition zu ממתים. Der gottlose, elende Kerl ist die Geissel und das Werkzeug (hebr. Schwert und Hand), deren sich JHVH bedient. Vgl. Jes. 10, 5 und Prov. 16, 4.[21]) Für מחלד, dessen Mêm aus dem Vorherg. dittographiert ist, lese man חֵלֶב. Weltsinn und Weltlichkeit sind Begriffe, welche die hebräische Bibel nicht kennt. Für תמלא lies תְּמַלֵּא oder תִּמָּלֵא und fasse בטן, welches fem. ist, als Subjekt dazu. בנים, welches neben עולליהם Erwachsene bezeichnet, ist Subjekt zu ישבעו, und dieses ist absolut gebraucht. An Kindern satt sein ist ein Unbegriff. Bei יתרם muss man bedenken, dass יתר verschieden ist von שאר und שארית. Letztere bezeichnen das absichtlich, ersteres das zufälliger- oder notwendigerweise Zurückgelassene. Das Nähere hierüber M. K. zu Gn. 7, 28. Danach heisst יתרם das, was die Erwachsenen übrig zu lassen gezwungen sind, weil sie es nicht mehr herunter bekommen können. Das Schwelgen der מְתִים im Genusse der besten Gaben JHVHes erklärt sich daraus, dass sie seine Werkzeuge sind. Auch ihre Gier und Selbstsucht, worin sie so weit gehen, dass sie ihren eigenen kleinen Kindern oder Geschwisterchen die guten Bissen vom Munde wegessen, kommen eben daher. Denn nur solche Menschen eignen sich zu Strafwerkzeugen. 15 Während jene schlechten Kerle in der Völlerei ihre höchste Freude finden, schaut der fromme Dichter das Antlitz seines Gottes in seiner Enthaltsamkeit und labt sich in seiner Nüchternheit an seinem Bilde. Ueber בצדק vgl. zu 4, 2, Was בחקיץ betrifft, so werden Wörter, welche wachen und erwachen heissen, in den semitischen Sprachen gebraucht, um Nüchternheit auszudrücken. Vgl. zu 78, 65, Gn. 9, 24, Joel 1, 5, Pr. 28, 35 und arab. صاحٍ, welches, eigentlich = wachend, als Gegenteil von سكران vorkommt. Siehe Burckhardt, Arabic Proverbs No. 251. Wörter aber, die nüchtern heissen, werden in allen Sprachen nicht nur in Bezug auf Rauschtrank, sondern auch, wie hier בחקיץ, in Bezug auf Genuss im allgemeinen gebraucht.

18.

1 דִּבֶּר = dichtete. Vgl. arab. قال ابيات. ומיד שאול, welches zu dem allgemeinen Ausdruck מכף כל איביו eine Einzelheit hinzufügt, stellt Saul als den schlimmsten der Feinde Davids dar. Vgl. 2 Sam. 2, 30 und Raschi zur Stelle.

2 Ich will dich erheben
JHVH, meine Stärke.
3 JHVH ist mein Fels und meine Feste und meine Rettung;
mein Gott ist der Hort, zu dem ich mich flüchte,
mein Schild und die Waffe, die mir Heil bringt, meine Burg.
4 Gegen den Heidenfreund rufe ich JHVH an,
und gegen meinen Feind flehe ich zu ihm.
5 Die Kanäle des Scheol hatten mich umgeben
und die Ströme des Verderbens geängstigt;
6 Die Schlingen des Todes hatten mich umstrickt,
Todesgefahren starrten mich an.
7 In meiner Not rief ich JHVH an
und schrie zu meinem Gotte um Hilfe.
Er hörte aus seinem Palaste meinen Schrei,
und mein Angstruf, an ihn gerichtet, drang zu seinen Ohren.
8 Da drohte er, und es erbebte die Erde,
und die Grundfesten der Berge erzitterten;
sie wankten, denn er war in Zorn geraten.
9 Dampf entstieg seiner Nase,
und Feuer brannte aus seinem Munde.
Eine Glut entstand daraus.

---

2 Für ארחמך lies mit mehrern anderen ארוממך. Neben סלעי ist das von Kautzsch angenommene בִּצְרָתִי für ומצודתי abgeschmackt. Für ומפלטי lies וּמִסְלָטִי, welches allein neben סלעי ומצודתי passt. Vgl. 55, 9. 4 Für מְהֻלָּל lies מְהַלֵּל und vgl. das zu 5, 6 Gesagte; dann lies אֶשְׁוַע für אֶוָּשֵׁעַ. Endlich liest man auch besser אֹיְבִי im Sing. Ueber die Konstr. dieser Verba mit מן vgl. zu 118, 5 und Hi. 35, 9. 5 Für חבלי lies, wie der Parallelismus dringend verlangt, יוּבְלֵי und vgl. Jer. 17,8. בליעל, = בְּלִי יַעַל, worin יעל Hiphilform ist, scheint ursprünglich synonym mit שאול gewesen zu sein, das so benannt wurde, weil man von dort nicht wieder heraufkommt. Vgl. Hi. 7,9. Daher findet sich das Wort hier, wie 6,6. Jes. 38,18 und Pr. 5,5 שאול, in Parallele mit מות. 7 Es ist kein Grund vorhanden, לפניו zu streichen, wie man neuerdings vorschlägt. Mit dem Folgenden verbunden, ist das Wort freilich überflüssig; nicht aber, wenn man es zum Vorherg. zieht. Denn vor jemandem schreien, ist so viel, als ihm seine Not klagen. Vgl. 88, 2. שועתי לפניו kann also sehr gut heissen „die Klage, welche ich an ihn richtete“. Vgl. zu 141,2. 8 ותגעש ist nicht nur wegen der Wiederholung desselben Verbums im zweiten Gliede anstössig, sondern passt auch deshalb durchaus nicht, weil man an der Spitze dieses Verses ein Verbum erwartet, dessen Subjekt JHVH ist, und von dessen Handlung der darauf beschriebene Zustand der Erde und der Berge die Folge ist. Für ותגעש lese man daher ויגער, welches ihm graphisch näher liegt und im Zusammenhang auch besser passt, als das sonst vorgeschlagene וירעש. 9 Die Hebräer unterscheiden nicht zwischen Rauch und Dampf; sie

10 Er neigte den Himmel und stieg herab,
Dunkel unter seinen Füssen.
11 Er bestieg einen Cherub und flog dahin
und schwebte auf den Fittichen des Windes.
12 Er machte Finsternis zu seiner Hülle,
rings um sich her zum Zelte —
Wassermenge — dichte Wolken.
13 An den Strahlen seiner Nähe entzündeten sich die Wolken,
die ihn umgaben —
Hagel und Feuersglut!

---

nannten beides עשן. Obige Uebersetzung von עלה עשן באפו mag im ersten Augenblick befremden, nicht aber wenn man bedenkt, dass an einem Gotte nur das beschreiblich ist, was an einem Menschen sichtbar wäre, und dass es daher dem Dichter nicht einfallen konnte, einen Vorgang in der Nase JHVHes zu beschreiben. Der Dichter hat entschieden an das Dampfen aus der Nase JHVHes gedacht, zum Ausdruck aber kommt nur das Aufsteigen von Dampf in der Nase; dass der aufgestiegene Dampf durch die offenen Nasenlöcher entkam, versteht sich von selbst. **10** Dem hier geschilderten Vorgang liegt eine alte heidnische Vorstellung zu Grunde.[22]) Das Dunkel unter den Füssen JHVHes ist Zeichen seines Zorns. Denn wenn er in seiner Huld ist, sieht es unter seinen Füssen hell und klar aus wie der Himmel selbst. Ex. 24, 10. **11** Dieser Passus nimmt sich in unserem Liede sehr schlecht aus. Ich sage in unserem Liede, denn die ganze Schilderung von V. 8 bis 16 ist aus einer ältern Dichtung entlehnt, aus der auch die Stelle 144, 5 und 6 wesentlich entnommen ist. Dies sieht man schon an der Kraft und Schönheit der Sprache, wie auch am poetischen Schwung, woran diese neun Verse den Rest des Liedes bei weitem übertreffen. In jener ältern Dichtung, in welcher nicht ein bestimmter Vorfall, sondern im allgemeinen die Art JHVHes, wie er Stürme schafft, geschildert wurde, wollte das Waw in וירכב disjunctiv verstanden werden; denn dort besagte diese Stelle, wie JHVH ausser der im vorherg. erwähnten noch auf eine andere Weise vom Himmel herunter fährt und an seinen Bestimmungsort gelangt, nämlich auf einem Cherub oder auf den Fittichen des Windes. Hier aber, wo ein einmaliger, bestimmter Vorgang geschildert wird, kann JHVH nur e i n e Art herunterzufahren gewählt haben, und wenn er die erstere Art gewählt, ist der Inhalt dieses ganzen Verses überflüssig, bei der Wahl der letzteren wiederum hat die Herunterneigung des Himmels keinen Zweck. Doch die hebr. Schriftsteller waren in solchen Dingen weniger peinlich als wir. Ebenso macht sich der Verfasser des Buches Samuel nichts daraus, Hanna bald nach der Geburt ihres Sohnes, der den ersten König seines Volkes salben sollte, ein entlehntes Lied in den Mund zu legen, worin von einem bereits herrschenden König in Israel die Rede ist. Siehe 1 Sam. 2, 10. **12** חשכת מים ist = Wassermenge. Vgl. arab. سواد Menge, eigentlich Schwärze, Dunkel. **13** עביו ist = die Wolken, die ihn umgaben. Vgl. zu V. 24 und 34. Für עברו, dessen Subjekt unmöglich ברד וגחלי אש sein kann, weil wohl Feuer, aber nicht Hagel als von der Nähe JHVHes kommend denkbar ist, lese man בָּעֲרוּ. Das Folgende ist dann exclamatorisch zu verstehen. Der Hagel aber lag

14 Es donnerte im Himmel JHVH,
und der Höchste liess seine Stimme erschallen —
Hagel und Feuersglut!
15 Er entsandte seine Pfeile und liess sie strömen,
schleuderte Blitze, und liess sie in Fluten sich ergiessen.
16 Bäche Wasser liessen sich sehen,
und die Gründe des Erdkreises zerflossen
vor deiner Drohung, JHVH,
vor der leisesten Aeusserung deines Zorns.

---

in den Wolken vor ihrer Entzündung, und nachher kam die wunderbare Erscheinung eines Gemisches von Hagel und Feuer, die dem Dichter den Ausruf entlockt. **14** Es ist durchaus kein Grund vorhanden, hier ברד וגחלי אש zu streichen. Die Entzündung der Wolken, das heisst die Erscheinung des Blitzes, die nach dem Vorhergehenden von der Nähe JHVHes kommt, ist hier etwas nüchterner erklärt und auf das Donnern JHVHes zurückgeführt. Die Erscheinung aber bleibt immerhin noch grossartig genug, um Veranlassung des Rufes zu sein, wodurch der Dichter seinem Erstaunen Ausdruck gibt. Dass dieser Ausruf 2 Sam. 22, 15 nicht wiederholt wird, beweist noch lange nicht, dass er hier unecht ist. Wir haben hier eben eine andere Version des Liedes. **15** Zu ויפיצם vgl. Pr. 5, 16, wo Kal dieses Verbums in einem Bild von Strömen gebraucht ist, und zu ויהמם, welches besser וַיְהִמֵּם, als Hiphil, gesprochen wird, arab. همومٌ von einem wasserreichen Brunnen und einer starken Regen ausströmenden Wolke. Das Suffix in beiden Verben geht auf עביו in V. 13. Die Vorstellung ist, dass die Wolken von den Pfeilen JHVHes, den Blitzen, getroffen und verwundet, aus ihren Wunden statt Blutes Regen ausströmen. **16** מים, wie der überlieferte Text an dieser Stelle hat, ist das einzig Richtige hier und auch 2 Sam. 22, 16 statt des dortigen ים. Denn wie bei einem starken Regengusse oder selbst bei einer Bedrohung der Feinde seitens JHVH, wie sie alle Erklärer hier fälschlich zu finden meinen, die B e t t e n des Meeres b l o s s g e l e g t werden, ist unbegreiflich. Zum Ueberflusse kommt אפיקי מים auch sonst viermal vor, während אפיקי ים nur an jener Samuelstelle sich findet, wo es eben fehlerhaft ist. אפיקי מים ist nichts, als Wasserbäche, Ströme Wasser, und der Sinn des Ganzen einfach der: Infolge des starken anhaltenden Regengusses zeigten sich Ströme Wasser, wo früher keine waren. Für ויגלו lies וַיָּגֹלּוּ als Hiph. von גלל, und vgl. Am. 5, 24, wie auch Jos. 15, 19 גלת מים. Unter מוסדות תבל ist nichts mehr als der feste, trockne Boden zu verstehen. Dieser ist von vielem Regen überflutet und droht zu zerfliessen. Zur Fassung des zweiten Gliedes vgl. Midrasch Tehillim: לא מגערתך ממש אלא מנשמת רוח אפך שנאמר נשפת ברוחך כסמו ים, wie auch die englische Redensart „to breathe a word“. Von Feinden ist also hier in der entlehnten Stelle von V. 8 bis hierher gar nicht die Rede. Das Ganze ist die Bechreibung eines gewaltigen Sturms und mächtigen Regengusses, der in eine Flut zu enden droht. Wer nun mit dem Inhalt des A. T. auch nur einigermassen vertraut ist, der weiss, dass dem Hebräer der von Donner und Blitz begleitete Regenguss als die grösste aller Naturerscheinungen galt, weshalb denn auch JHVH, um diese Erscheinung hervorzubringen, vom Himmel heruntersteigt. Vgl. Anmer-

17 Da langte er vom Himmel herab, fasste mich,
zog mich aus den mächtigen Wassern.
18 Er errettete mich von meinen mächtigen Feinden
und von meinen Hassern, die zahlreicher waren, als ich.
19 Sie hatten mich an einem Tage überfallen,
der mir verhängnisvoll sein sollte,
doch JHVH ward zur Stütze mir.
20 Er zog mich aus der Bedrängnis,
entriss mich, denn er hatte Gefallen an mir.
21 JHVH verfuhr gegen mich nach meiner Gerechtigkeit,
vergalt mir nach der Reinheit meiner Hände.
22 Denn ich halte fest an den Wegen JHVHes
und frevle nicht gegen meinen Gott.
23 Denn all seine Rechte hab' ich vor Augen
und seine Satzungen lass' ich nicht aus dem Sinn.
24 Ich bin ungeteilten Herzens gegen ihn
und auf der Hut gegen die Sünde, die mich lockt.
25 Und JHVH verfährt mit mir nach meiner Gerechtigkeit,
nach der Reinheit meiner Hände, die ihm kund ist.
26 Gegen den Frommen zeigst du dich fromm,
gegen den Redlichen redlich;
27 gegen den Lautern zeigst du dich lauter
und gegen den Verkehrten verkehrt.
28 Denn du stehst demütigem Volke bei,
aber die Hochmütigen erniedrigst du.

---

kung 22. In Jer. 10, 13—16 wird von dieser Erscheinung als einer solchen gesprochen, die allein hinreicht, auf die Nichtigkeit der Götzen und zur Erkenntnis JHVHes als des einzigen Gottes hinzuführen. Und in einer Partie des vorgeschriebenen täglichen Gebetes, welche in ihren wesentlichen Bestandteilen älter sein dürfte, als mancher Psalm, wird Gott für die einstige Belebung der Toten und für das periodische Spenden des Regens in derselben Benediktion gepriesen, weil letzteres als ebenso grossartiges Wunder galt wie erstere. Aus diesem Grunde hat unser Dichter, der sich zu schwach gefühlt haben mochte, eine so grossartige Erscheinung zu schildern, aus irgend einer ältern Dichtung die nötige Beschreibung entlehnt und seinem Liede an passender Stelle einverleibt. Am Schlusse dieser Beschreibung fügt er nun den folgenden Vers hinzu und stellt somit den Uebergang zu seiner Errettung aus Feindesgewalt her. **18** Für מאֹיְבִי עז lies מֵאֹיְבַי עַזּוּ. Nachdem Waw wegen des folgenden ausgefallen, blieb nichts übrig, als auch das Nomen als Sing. auszusprechen. **19** Die Feinde wählten für ihren Angriff einen Tag, den ihnen irgend ein Orakel oder das Los als Unglückstag für ihr Opfer angezeigt hatte. Vgl. Esther 8, 7. **24** Wie das Suff. in מעמי zu ver-

29 Ja, du, JHVH, lässt mein Lichtlein leuchten,
mein Gott erhellt meine Finsternis.
30 Denn mit dir renne ich Streitscharen an
und mit meinem Gott überspringe ich die Mauer.
31 Gottes Weg ist vollkommen, JHVHes Wort geläutert.
Schild ist er allen, die zu ihm sich flüchten.
32 Denn wer ist Gott ausser JHVH,
und wer ein Hort ausser unserem Gotte?
33 Dem Gotte, der mich mit Stärke ausrüstet
und meinen Weg gefahrlos macht;
34 der meine Füsse denen der Hindinnen gleich macht
und mich hinstellt auf Höhen, die ich zu erreichen suche;
35 der meine Hände zum Kriege einübt,
dass meine Arme den ehernen Bogen spannen.
36 Und du gibst mir deinen heilbringenden Schild,
und deine Rechte stützt mich,
und die Ausdauer, die du mir verleihst, macht mich stark.
37 Du gibst meinen Schritten weiten Raum,
dass meine Knöchel nicht wanken.
38 So verfolge ich meine Feinde und hole sie ein
und kehre nicht um, bis sie vernichtet sind.
39 Ich schlage sie, dass sie nicht Stand halten,
dass sie fallen müssen zu meinen Füssen.

---

stehen ist, zeigt obige Uebersetzung. Vgl. zu V. 13 und 34. **29** Für נֵרִי lies נִרִי, wie denn auch das Wort 2 Sam. 22,29 נירי geschrieben ist, nur dass die Punktatoren, denen die Form unbekannt war, es נֵירִי lasen. נִר oder נִיר ist Diminutiv von נֵר. Auch im Arab. wird bekanntlich das Diminutiv durch Einschaltung von ى gebildet. Im Hebr. vgl. die Redensart ניר לבית דוד, 1 K. 11, 36, welche den Nebenbegriff der Verringerung des Davidischen Reiches in sich birgt. Nur so erhält man eine passende Parallele zu חשכי. יהוה ist als Voc. zum vorherg. zu ziehen. Auch hierdurch gewinnt der Parallelismus. **30** Es ist durchaus nicht nötig, אָרֻץ und גָּדֵר zu lesen. **31** Ueber צרופה vgl. zu 12, 7. **33** האל ist Apposition zu אלהינו im vorherg., und תמים hat hier rein physische, keine ethische Bedeutung. **34** במותי ist = die Höhen, die ich zum Siege nötig habe. Das Wort bezeichnet also nicht eine permanente Situation, sondern die günstige Stellung im Schlachtfelde. **36** Das letzte Glied wird gewöhnlich übersetzt „und deine Herablassung macht mich gross.“ Aber so ein Gedanke, wo von Krieg und Schild und Schlachtfeld die Rede ist! So etwas kann nur ein Theologe verüben, ein Dichter nimmer. Die Tatsache ist, dass es im Hebr. vom Stamme ענה zwei Abstracta gibt, עֲנָוָה und עֲנָוָה. Letzterem entspricht das arab. عنوة die Kraft Strapazen zu ertragen, Ausdauer. Im St. constr. und bei angehängten Suffixen lauten natürlich beide Nomina gleich. Und letzteres liegt hier vor. Vgl. zu 45, 5. Das Suffix ist subjektiv zu verstehen, so dass ענותך so viel ist, als die Kraft, welche du mir

40 Denn du rüstest mich aus mit Stärke für den Streit,
unterwirfst mir meine Gegner.
41 Du lässt meine Feinde vor mir fliehen,
dass ich meine Hasser ausrotte.
42 Sie rufen um Hilfe, doch niemand rettet sie,
zu JHVH, aber er hört sie nicht.
43 Und ich zermalme sie wie Staub,
den der Wind vor sich her jagt,
und trete sie nieder wie Strassenkot.
44 Du rettetest mich von Myriaden Streitvolks
machtest mich zum Haupte der Völker;
Leute, die ich nicht kenne, dienen mir,
45 auf's Hörensagen gehorchen sie mir,
es heucheln mir die Fremden.
46 Die Fremden sind machtlos
und fühlen sich beengt in ihren Verstecken.
47 Es lebt JHVH und ist gepriesen als mein Hort
und steht hoch da als mein hilfreicher Gott.
48 O Gott, der du mir zur Rache verholfen
und die Völker zerschmettert zu meinen Füssen,
49 der du mich gerettet hast von meinen Feinden,
du wirst mich auch fürder meinen Widersachern unerreichbar machen,
mich retten von gewalttätigen Menschen.
50 Dafür will ich dich preisen unter den Völkern, JHVH,
und deinem Namen also singen:
51 „Heilvoller Turm seines Königs,
der Huld erweist seinem Gesalbten,
David und seinen Nachkommen bis in Ewigkeit!“

---

gibst. 38 Für בַּלּוֹתָם liest man besser nach LXX כְּלוֹתָם, Kal. 42 Daraus, dass diese Feinde bei ihrer Niederlage zu JHVH rufen, erhellt, dass sie Eingeborene und nicht Heiden sind. Es sind die nämlichen, die im unmittelbar vorherg. unter משׂנאי zu verstehen sind. Vgl. die Bemerkung zu V. 4. 44 Für מריבי lies מֵרִבֹו. 46 Der Sinn von ויחרגו ergibt sich aus dem arab. حرج. מסגרות sind unzugängliche Plätze, Verstecke, nicht Schlösser. 48 האל ist Anrede. Wollte man וידבר festhalten, so könnte man ihm höchstens in sehr gezwungener Weise, an arab. دبر Rücken denkend, den Sinn abgewinnen „und du schlägst in die Flucht“, wozu aber תחתי nicht passt. Man liest daher dafür am sichersten וַיַּשְׁבֵּר. 49 קמי bezeichnet hier nicht politische Feinde, sondern die einheimischen Gegner der Frommen, dieselben, von denen V. 4a, 41b und 42 die Rede war. 51 Für מַגְדִּל lies nach 2 Sam. 22, 51 מִגְדּוֹל oder besser מִגְדָּל, da מַגְדִּל nur

19.

1 * Ein Psalm Davids.
2 Der Himmel erzählt die Herrlichkeit Gottes,
und von seiner Hände Werk zeugt sein Gewölbe.
3 Ein Tag lallt dem andern die Botschaft,
und eine Nacht offenbart der andern die Kunde.
4 Es gibt keine Sache und kein Ding,
darüber ihre Stimme sich nicht hören liesse.
5 In alle Welt dringt ihre Stimme,
und bis an's Ende des Erdkreises ihre Worte —
Hat er doch dem Sonnenball an ihm sein Zelt angewiesen,
6 und der verlässt wie ein Bräutigam seine Kammer,
freut sich wie ein Held, die Bahn zu durchlaufen.
7 Von einem Ende des Himmels geht er aus
und gelangt in seinem Umlauf bis zum andern;
und ihm ist es zu danken, dass nichts verborgen bleibt. —

Ortsname ist. Diese Worte bilden das im vorherg. Verse versprochene Lob oder vielmehr eine Probe davon.

19.

3 נִבַּע hat mit נבא nichts gemein, sondern ist seiner Form nach ein intensives נָבַע und heisst zunächst stossweise sprudeln, dann kunstlos Worte ausstossen. Die Kunstlosigkeit der Worte kann beabsichtigt sein oder von Nachlässigkeit oder endlich von Unfähigkeit herrühren.[23]) Letzteres ist hier und überall der Fall, wo von der Verkündigung des Ruhmes Gottes die Rede ist, welchem die menschliche Sprache nicht gerecht werden kann. Aus dem oben 8, 4 über den nächtlichen Himmel Gesagten, wird einleuchten, warum hier das Lallen dem Tage und nicht der Nacht zufällt. 4 אמר ist, wie arab. أمر, = Sache, Angelegenheit.[24]) Für דברים בלי lies דָּבָר מִבְּלִי. Im zweiten Versglied ist, wie öfter in der Poesie, die Rückbeziehung auf das logische Subjekt (مبتدا) unterlassen. Auch LXX scheint diese Worte so verstanden zu haben. 5 קום ist offenbar für קוֹלָם verschrieben. Auch sonst ist der überlieferte Text vielleicht nicht ganz in Ordnung. Der Vers ist überladen, und das dritte Glied schleppt hinkend nach. In Ermangelung einer besseren Aushilfe muss man das letzte Glied mit dem folgenden verbinden. 6 Nach Kimchi wäre der Sonnenball mit einem aus der Brautkammer kommenden Bräutigam verglichen, weil er wie dieser sicherlich zum Ausgangspunkt zurückkehrt. Danach wäre der zweite Vergleich hinzugefügt, um zu sagen, dass, bei aller Liebe für das Zelt, der Weg, der zeitweilig davon trennt, dennoch freudig unternommen wird. 7 Für מֵחַמָּתוֹ lies מֵחַמְתוֹ = ejus impetu, d. h. dank ihm oder durch ihn. Das Wort findet sich in diesem Sinne in der Mischna sehr oft, z. B. Baba kamma 8, 1. Der Sinn ist also der: der Sonne und ihrem Umlaufe ist es zu verdanken, dass überall Licht ist und nichts im Dunkeln bleibt. Die traditionelle Erklärung scheitert schon daran,

8 Die Lehre JHVHes ist ein Talisman, der das Leben erhält,
die Symbole JHVHes sind bewährt als solche,
die Einfältige weise machen.
9 Die Satzungen JHVHés sind herzerfreuend,
das Gebot JHVHes lichtvoll, die Augen erleuchtend.
10 Der Dienst JHVHes ist rein, besteht ewiglich,
die Gesetze JHVHes sind für die Dauer, gerecht allzumal;
11 sie, die viel begehrenswerter sind als Gold und Feingold
und süsser als Honig und Honigseim.
12 Wenngleich dein Diener mit ihnen vorsichtig umgeht,
auf ihre Beobachtung vielen Fleiss verwendet,

---

dass die Hitze eine Plage ist, der Sonnenball aber hier mit einem glücklichen Bräutigam, der, weit entfernt, irgend jemandem ein Leid zuzufügen, jeden freundlich anlächelt. Dazu kommt noch, dass Hitze חֹם, nicht חַמָּה heisst. Denn das poetische חמה = Sonne, welches stets mit לבנה und nie mit ירח gepaart wird, mit Hitze nichts zu tun hat, sondern eigentlich die Dunkle heisst, wie לבנה die Weisse bedeutet. So gefasst, vermittelt auch das dritte Glied gewissermassen den Uebergang zu dem Folgenden, welches sonst ausser allem Zusammenhang ist. 8 Einen engern Zusammenhang zwischen dem Vorhergehenden und dem, was nun folgt, herzustellen, ist nicht gut möglich. Doch kann der Anschluss dieser Worte nicht ganz abrupt erscheinen, wenn man bedenkt, dass dem Hebräer Licht und Leben identisch sind und dass JHVHes Lehre Licht genannt wird. Vgl. 36,10, Hi. 8,20 und Pr. 6,28. תמימה ist nicht Adjektiv, sondern ein Nomen und heisst Talisman. Auch im Arab. hat تميمة, welches schon Freytag richtig mit תֻּמִּים in אורים ותומים vergleicht, dieselbe Bedeutung. Schon wegen dieser Bedeutung von תמימה kann das zweite Epitheton, das der Lehre JHVHes beigelegt wird, nicht das bedeuten, was es nach der Tradition bedeuten soll. In der Tat, חשיב נפש heisst viel mehr als „erquicken“, wie dies im modernen Deutsch gebraucht wird. Der hebr. Ausdruck heisst nichts weniger, als das Leben erhalten. Diese Bedeutung ergibt sich aus der Ausführung zu 6, 8. Denn, da man von einer Sterbenden בצאת נפשה sagte, Gn. 35, 18, und da שוב das Gegenteil von יצא ausdrückt, Gn. 8, 7, heisst חשיב נפש eigentlich verhüten, dass die Seele entfliehe, daher am Leben erhalten.[25]) Der Sinn von עֵדוּת wird durch das deutsche „Zeugnis“ auch nicht im entferntesten ausgedrückt. Das hebr. Wort bezeichnet die Ceremonie, insofern sie Symbol ist oder an eine religiöse Pflicht mahnt. Der Sing. des Nomens ist im kollektiven Sinne zu verstehen. נאמנה hat hier ganz dieselbe Bedeutung und dieselbe Konstruktion wie 1 Sam. 3, 20 נאמן; nur dass dort der Acc. des Prädikatsnomens durch ל bezeichnet wird, was hier nicht der Fall ist. 11 רב ist als Adverb mit הנחמדים zu verbinden. Ueber diesen Gebrauch des Wörtchens vgl. 123, 3. Die übliche Fassung ist unlogisch. Denn bei einem Vergleiche dieser Art denkt man nur an den Begriff, nicht an die Sache in irgend welchem Umfang oder irgend welcher Quantität. 12 גם ist = trotzdem. Es steht, wie hier, an der Spitze des Vordersatzes oder, wie 129, 2 zu Anfang des Nachsatzes. נזהר ב heisst hier, wie in der Sprache der Mischna, mit etwas vorsichtig sein oder umgehen. Für עֵקֶב lies עָקֵב und vgl.

13 wer kann sich doch jedes seiner Irrtümer bewusst sein?
Für solche, die mir entgangen, strafe mich nicht.
14 Auch vor mutwilligen Uebertretungen schütze deinen Diener,
lass sie keine Gewalt über mich haben.
Dann werde ich untadelig dastehen
und ganz rein sein von Schuld.
15 Mögen dir wohlgefällig sein die Worte meines Mundes,
die auch die Gedanken meines Herzens sind,
JHVH, mein Hort und mein Erlöser.

20.

1 * Ein Psalm Davids.
2 JHVH erhört dich an demselben Tage, da die Not herantritt,
es schützt dich der blosse Name des Gottes Jacobs.

---

arab. عقب II. רב ist Adverb zu עקב. Letzteres ist mit ב konstruiert, wie man auch im Arab. in diesem Sinne عقب في الشيء sagt. 13 Dieser Vers bildet den Nachsatz zum vorhergehenden. נסתרות sind nicht verborgene, sondern dem Sünder selbst unbewusste Sünden. Vgl. Hos. 13, 14. 14 זדים persönlich zu fassen ist sprachlich und sachlich falsch. Denn חָשַׂךְ kommt so nur mit מות, 78, 50 und שחת, Hi. 33, 18, welche beide in ihrer Personifikation höhere, überirdische Mächte bezeichnen, deren niemand ohne göttliche Hilfe sich erwehren kann. In Bezug auf irdische Feinde kann חשך so nicht gebraucht werden. Zudem erhält man hier nach der gewöhnlichen Fassung den Gedanken, dass Wohlfahrt und Sicherheit die Gottesfurcht fördern, und solcher Gedanke ist der alttest. Vorstellung zuwider. Auch die allgemeine Erfahrung spricht dagegen. Denn die Elenden und Gedrückten sind in allen Zeiten frömmer als die Glücklichen. Ist doch im A. T. „elend“ und „gedrückt“ oft geradezu identisch mit „fromm“. In der Tat, Israel ist erst nach dem völligen Verlust seiner nationalen Selbständigkeit ein wahrhaft religiöses und frommes Volk geworden. Aus diesen Gründen ist es nötig, זדים sachlich zu fassen. Dann erhält man den Sinn: Gib nicht zu, dass sich dein Diener zu mutwilligen Uebertretungen hinreissen lässt. Die Konstr. ist dann dieselbe wie 1 Sam. 25, 39, und die Vorstellung von einer Herrschaft der Sünde über den Menschen wie 119, 133. Bei dieser sachlichen Fassung von זדים ist die Endung îm, für welche man eher ôth erwarten sollte, allerdings ungewöhnlich, doch findet sie sich so auch in סֵטִים 101, 3 und ריקים Pr. 28, 19. Allen diesen Wörtern liegt ein Adjektiv fem. zu Grunde, und die Endung îm drückt bei ihnen nach dem zu 6, 3 Gesagten den Begriff kollektiv aus. Im zweiten Gliede ist רב nicht Adjektiv zu פשע, sondern Adverb zu נקיתי. Vgl. zu V. 11 und 12. 15 הגיון לבי nennt nicht ein neues Element, sondern ist identisch mit dem Begriff von אמרי פי. Vgl. Pr. 27, 10 ריעך וריע אביך = dein alter Freund, der schon deines Vaters Freund vor dir war. Beide Ausdrücke zusammen besagen hier, dass das Vorgetragene nicht nur aus des Dichters Mund, sondern auch aus seinem Herzen kommt.

20.

2 יענך ist nicht prekativ zu verstehen. Es drückt eine tatsächliche Er-

3 Er sendet dir Hilfe vom Heiligtum
und von Zion aus stützt er dich.
4 Er riecht den Weihrauch all deiner Opfergaben
und merkt auf deine Brandopfer. Sela.
5 Er gibt dir, was dein Herz begehrt,
und führt dir jeden Plan aus.
6 Wir jubeln über dein Heil
und im Namen unseres Gottes frohlocken wir.
JHVH erfüllt dir jeden Wunsch.
7 Nun erkenne ich, dass JHVH seinem Gesalbten hilft,
ihn erhört vom Himmel über seinem Heiligtum,
an den heilvollen Machttaten seiner Rechten.
8 Diese ihre Streitwagen, jene ihre Rosse,
wir aber preisen den Namen JHVHes, unseres Gottes;
9 sie brachen zusammen und fielen,
wir aber hielten Stand und behaupteten uns.
10 JHVH hat geholfen, o König,
uns erhört am Tage, da wir ihn anriefen.

21.

1 * Ein Psalm Davids.
2 JHVH deines Beistandes freut sich der König,
und über deine Hilfe, wie frohlockt er so sehr!

---

fahrung aus. Dasselbe gilt von sämtlichen Imperfecta in diesem ganzen Liede. Vgl. V. 7. Das Ganze von hier bis V. 6 incl. ist Anrede an den Herrscher. Vgl. zu V. 10. ביום צרה ist genau wörtlich gemeint, = an dem Tage, da die Not herantritt, sonst würde es bloss בצרה heissen. Vgl. V. 10. שם ist = der blosse Name, das heisst, dessen blosse Anrufung. 4 Ueber יזכר vgl. das Nomen אַזְכָּרָה. Für ידשנה, was eine Unform ist, lies יְדַשְּׁנָה. 6 Für נדגל las LXX נְגַדֵּל, wahrscheinlich aber hatte der Text ursprünglich נָגִל, was zur Parallele passt. Dies haben übrigens schon andere vermutet. משאלותיך ist Pl. von משאל, nicht משאלה. Vgl. den gleichlautenden Ortsnamen Jos. 19, 26. Die meisten Nomina masc. mit präformativem Mêm bilden den Plural auf ôth, teils ausschliesslich, teils neben îm. 7 Wie שמיך Dt. 28, 28 „der Himmel über deinem Lande" heisst, so bezeichnet hier שמי קדשו den Himmel über JHVHes irdischem Heiligtum. Von dort aus riecht JHVH den Opferduft und hört die Gebete seiner Frommen. Denn nach Mekilta zu Ex. 15, 17 liegt der himmlische Tempel gerade über dem irdischen. Vgl. auch V. 3. Die Präp. in בגבורות gehört zur Konstr. von יענהו Vgl. 1 K. 18, 24. 8 ברכב und בסוסים haben beide dieselbe grammat. Stellung im Satze wie בשם. 10 Für הושיעה, dessen ה aus dem folg. dittographiert ist, lies הושיע und fasse המלך als Vocativ. Unter dem König ist selbstverständlich der irdische Herrscher gemeint. Vgl. zu V. 2. Ueber die so späte Nennung des Angeredeten vgl. Ez. 38, 14—16.

3 Du gabst ihm, was sein Herz begehrte,
und den Wunsch, den er aussprach, versagtest du ihm nicht. Sela.
4 Denn du gewährst ihm den Segen, der nur dem Frommen wird,
setzest ihm so auf's Haupt eine Krone von Feingold:
5 Leben erbat er sich von dir, du gabst es ihm,
langes Leben, für immer und ewig.
6 Gross ist sein Ruhm durch deine Hilfe,
in Majestät und Hoheit kleidest du ihn.
7 Denn du machtest ihn zum Segen für immer,
lässt ihn mit Wonne dein Antlitz schauen,
8 dieweil der König auf JHVH vertraut
und an der Huld des Höchsten nicht zweifelt.
9 Deine Hand ist gewachsen all deinen Feinden,
deine Rechte gewachsen allen, die dich hassen.
10 Tu sie, wenn du erscheinst, in einen Feuerofen, JHVH;
der vernichte sie in seiner Wut,
und das Feuer verzehre sie.

21.

2 Für בעזך lies, wie der Parallelismus dringend verlangt, בְּעֶזְרְךָ. 4 טוב ist persönlich und ethisch zu fassen, so dass ברכות טוב ist = der Segen, der nur den Frommen zu teil wird. Das zweite Glied führt nicht ein neues Element ein, denn die Krone ist identisch mit dem Segen. Beide werden im folg. Verse erklärt, und wir erfahren somit, dass sowohl unter dem Segen der Frommen als unter der Krone ein hohes Alter zu verstehen ist.[26]) Eine Krone wird das hohe Alter auch Pr. 16, 31 genannt. Was den erstern Punkt betrifft, so spricht sich dieselbe Vorstellung nicht nur in der soeben erwähnten Proverbienstelle, sondern auch 1 K. 3, 13 und 14 aus. Weisheit und Reichtum und Glanz wird dort Salomo ohne weiteres versprochen; so wie es aber zum Versprechen eines hohen Alters kommt, da wird die Bedingung eines JHVH wohlgefälligen Wandels vorausgeschickt. 5 Nach ארך ימים ist aus dem vorherg. שאל ממך נתתה לו zu ergänzen. 7 Für תחדהו lies תַּחֲזֵהוּ als Hiphil von חזה. Wohl lässt sich dies nicht nachweisen; aber auch von חדה kommt Piel sonst im ganzen A. T. nicht vor. 8 Die Präp. in בחסד gehört zur Konstr. von ימוט, ebenso wie die in ביהוה von בטח abhängt. Wie dies auf etwas vertrauen heisst, so heisst jenes an etwas zweifeln. Es wäre auch wunderlich, wenn in einer literarischen Sammlung von dem Umfang der hebr. Bibel vom Zweifel nirgends die Rede wäre. Dass aber ein Verbum, welches eigentlich wanken heisst, den Zweifel bezeichnet, ist ganz natürlich. Vgl. auch den Gebrauch von מעד, 26, 1, dem ebenfalls in der Parallele בטח gegenüber steht. 9 המצא, mit ל konstruiert, ist ganz im Sinne von Num. 11, 22 zu verstehen, nur dass es dort auf Quantität und hier auf Stärke ankommt. Zur Verwandtschaft der beiden Begriffe, vgl. עָצוּם, welches sowohl stark als zahlreich heisst, und deutsch „stark“ im Sinne von „umfangreich“. 10 Unmöglich können die zu vertilgenden Feinde mit einem Feuerofen verglichen werden, der mit

11 Ihre Leibesfrucht vertilge aus der Welt
und ihre Nachkommenschaft aus der Menschheit.
12 Weil sie dir drohten mit Bösem,
einen Plan ersannen, wie sie nicht durften.
13 Ja, du wirst sie zwingen, den Rücken zu kehren,
mit deinen Pfeilen nach ihrer Brust zielend.
14 Zeige dich, JHVH, hoch in deiner Macht,
dass wir mit Gesang und Spiel deinen Sieg feiern.

22.

1 * * * Ein Psalm Davids.
2 Mein Gott, mein Gott, warum verlässt du mich,
achtest du nicht auf meinen Angstschrei,
auf das, worüber ich klage?
3 Mein Gott, am Tage rufe ich, doch du antwortest nicht,
und bei Nacht, aber mir wird keine Aufmerksamkeit.

---

seinem Feuer doch nur verzehren kann, aber selbst davon nicht verzehrt wird. Zur Not liesse sich der überlieferte Text deuten „tu sie in eine Art Feuerofen", und כתנור wäre dann nach 95, 8 כמריבה und 106, 9 כמדבר, = כְּבְתַנּוּר, aber das wäre zu matt. Man liest daher besser בתנור. יחוה ist dann Anrede, und das Suff. in באפו, dem Subjekte zu יבלעם, bezieht sich auf תנור. Denn einem Feuerofen kann eben so gut אף beigelegt werden, wie Jona 1, 15 dem Meere זעף beigelegt ist. Uebrigens braucht אף in dieser Verbindung nicht gerade Zorn zu heissen. Man erhält denselben Sinn, wenn man es einfach als Nase fasst, nur bildlich. Die Nase des Feuerofens ist dann so viel als seine erste und daher seine stärkste Glut. Vgl. arab. أنف البرد = die Nase, d. h. der höchste Grad, der Kälte. 12 Ueber נטו vgl. lat. impendeo mit dem poetisch vorkommenden Part. pass. impensus. Ueber יוכלו vgl. Dt. 24, 4. Das Ganze gibt den Grund an, weswegen die Feinde die im vorherg. erwähnte Strafe verdienen. Die gewöhnliche Auffassung dieser Worte ist deshalb unbefriedigend, weil das Ganze dann überflüssig ist, da es sich von selbst versteht, dass die Feinde nach der an ihnen vollzogenen vernichtenden Strafe nichts gegen JHVH unternehmen können. 13 פנים bezeichnet nicht nur das Gesicht, sondern die ganze Vorderseite, weshalb es hier dem שכם = Rücken entgegengesetzt ist. Auch im Arab. wird وجه mit دبر kontrastiert.

22.

2 Von etwas fern bleiben heisst: es nicht beachten. Für das unsinnige מישועתי, lies wie der Parallelismus verlangt, מִשַּׁוְעָתִי. Unter דברי ist nicht der Inhalt der Klage, sondern deren Ursache zu verstehen. Vgl. 7, 1. Die Konstruktion dieses zweiten Versglieds hat immer etwas Gezwungenes, weil es sich als Nominalsatz an den vorherg. Verbalsatz lose anschliesst und dazu das Subjekt mit ihm teilt. 3 Wenn דומיה Ruhe heisst, wie es gewöhnlich wiedergegeben wird, dann entbehrt der Vers des Parallelismus. Beruhigung, wie Kautzsch es übersetzt, kann das Wort nicht bedeuten. Und wenn es auch diese Bedeutung haben könnte, so würde das den Parallelismus nicht ganz herstellen. Die Er-

[4] Du bist ja der Heilige Jacobs,
der, dem die Lobgesänge Israels gelten.
[5] Auf dich vertrauten unsere Väter,
sie vertrauten, und du errettetest sie.
[6] Zu dir schrieen sie und wurden gerettet,
vertrauten auf dich und wurden nicht zu Schanden.
[7] Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch,
jedes Menschen Hohn, von der Menge verachtet.
[8] Alle, die mich sehen, spotten über mich,
verziehen den Mund, schütteln den Kopf:
[9] „Er freut sich JHVHes, mag der ihn retten,
er ihn befreien, denn er hat ja Gefallen an ihm!"
[10] Ja, du bist doch meine Stütze vom Mutterleibe,
warst meine Zuversicht, als ich an der Mutterbrust lag.

---

klärung ergibt sich aber von selbst, wenn man לי nicht als besitzanzeigend, sondern als zur Konstr. von דומיה gehörig fasst. Vgl. die Konstr. dieses Nomens mit אל 62, 2. Denn im Hebräischen werden Verba des Schweigens mit ל oder אל konstruiert und heissen dann auf jemand hoffend sein Augenmerk richten oder jemandem Aufmerksamkeit schenken, 37, 7, 62, 6 und Jes. 41, 11, wie sie umgekehrt, mit מן der Person konstruiert, einen Mangel an Aufmerksamkeit bezeichnen, 28, 1 und 1 Sam. 7, 8. [26] דומיה nun hat als Nomen verbale dieselbe Konstruktion wie sein Verbum. Danach heisst ולא דומיה לי und es ist keine Aufmerksamkeit auf mich, d. i. du wirst nicht aufmerksam auf mich, was zur Parallele trefflich passt. 4 Für קדוש יושב lies קָדוֹשׁ יַעֲקֹב. Diese Benennung JHVHes ist zwar ungewöhnlich, kommt aber doch Jes. 29, 23 vor. Diesem entspricht in der Parallele תהלות ישראל sehr gut, und beide sind Prädikat zu אתה. Für תְּהִלּוֹת könnte man תְּהִלַּת vermuten, doch gibt auch der Plural einen ziemlich befriedigenden Sinn. Zu dem letzteren Prädikat vgl. Jer. 17, 14. Die gewöhnliche Uebersetzung nach dem überlieferten Text lässt den Vers ohne Parallelismus und fördert zu Tage das vielleicht theologische, aber entschieden unpoetische Bild eines in oder über den Lobgesängen seiner Verehrer thronenden Gottes. 7 Dem עָם gegenüber gestellt, ist אדם = Einzelner. 9 Für גל lies גָּל als Perf. von גול oder גיל. Zur Form vgl. Jes. 65, 19, zur Konstr. mit אל Hos. 10, 5 und Zeph. 3, 17, an welchen beiden Stellen das Verbum mit dem verwandten על konstruiert ist. Das Ganze ist die Rede der im vorherg. erwähnten spottenden Zuschauer. 10 Mit גחי ist nichts anzufangen. Lies nach 71, 6 גֹּזִי oder vielleicht גֵּזִי, denn das Wort ist wahrscheinlich nicht Particip, sondern Nomen, im St. absol. etwa גֵּז nach der Form von שֵׁם von einem גזה, arab. جذى. Vgl. das Nomen جذى und talmud. גוזא, d. i. גֻּזָא, Stamm, Stab. Für מבטיחי lies nach LXX מִבְטַחִי und fasse das Folg. als Zeitbestimmung, = von Mutterbrust an, wörtlich als ich noch an der Mutterbrust lag. Das Ganze gibt den Grund an, weshalb die Feinde des Dichters ihn in ihrer Spottrede auf JHVH verweisen. Demnach enthalten diese Worte nicht das Bekenntnis des Dichters, dass ihm JHVH sich

11 Auf dich bin ich angewiesen vom Mutterschoss,
vom Mutterleib an bist du mein Gott.
12 Bleibe nicht fern von mir, da die Not nahe,
da kein Retter da ist.
13 Mich umringen starke Farren,
Basanstiere umgeben mich.
14 Sie sperren ihren Rachen gegen mich auf,
wie reissende, brüllende Löwen.
15 Wie Wasser bin ich hingegossen,
aufgelöst sind alle meine Gelenke;
mein Herz ist wie Wachs geworden,
es zerfliesst mir im Leibe.
16 Trocken wie ein Scherben ist mein Gaumen,
die Zunge haftet mir am Schlunde,
und die Aschfarbe des Todes an den Lippen.

---

wirklich als Stütze und Zuversicht bewährt hat, denn wenn dem so wäre, hätten ihn ja die Feinde nicht verspotten können. Alles, was der Dichter hier sagen will, ist, dass er sich JHVH zur Stütze und Zuversicht genommen hat, und dass die Feinde, das wohl wissend, ihn jetzt, wo ihn JHVH im Stiche lässt, deswegen verlachen und verspotten. **11** Es ist nicht wahr, dass dem Bilde des ersten Versgliedes die Sitte zu Grunde liege, das neugeborene Kind auf den Schoss des Vaters zu legen, wodurch dieser es als das seine anerkannte (Baethgen). Denn על kann nicht ohne weiteres „in den Schoss" heissen, und auf den Schoss kam es bei diesem symbolischen Akt an, denn indem der Vater das Kind auf den Schoss nahm, bekannte er, dass es seinem Schosse, hebr. ירך und חלצים griechisch *γόνυ*, entsprungen ist. Vgl. M. K. zu Gn. 24, 2. Es liegt hier überhaupt gar kein Bild vor. Denn, wie 1 Sam. 17, 28 das sinnverwandte נטש, bedeutet auch השליך, mit על konstruiert, in jemandes Obhut geben. Vgl. zu 60, 10 und Hi. 39, 11 עָזַב אל. — Nach dem zu 6,3 Gesagten ist התפרדו כל עצמותי proleptisch zu verstehen, denn der Sinn ist der: mein Körper ist zerfahren und bildet keinen Organismus mehr, da von den einzelnen Gliedern keines dem andern durch seine Funktionen dient. **16** Für כחי lies חִכִּי, wie schon Ewald vorgeschlagen hat. עפר מות aber ist die aschgraue Farbe der Lippen im Tode. Denn, wie wir, bezeichnet auch der Hebräer die Farben nach den Stoffen, die sie tragen. Vgl. 147, 16, wo der Schnee mit der im Orient fast stets weissen Wolle und der Reif mit Asche verglichen wird. Danach ist שְׂפָתַי zu lesen für das sinnlose תשפתני, welches aus jenem entstanden ist, nachdem ת aus dem Vorherg. dittographiert wurde. Sinnlos aber ist תשפתני deshalb, weil der im vorherg. und diesem Verse beschriebene Zustand nach V. 17 die Folge des feindlichen Angriffs ist, mit welchem JHVH nichts zu tun hat. Was noch für diese Fassung spricht, ist, dass so zu den mehreren von V. 15 an aufgezählten Gliedern noch eines dazu kommt statt einer unpassenden Anrede an JHVH und eines Bildes, das kaum verständlich ist, da Todesstaub, rein als Stoff gefasst, ein Unbegriff ist. Die Präp. in ולעפר hängt von מרבק ab. Sie konnte bei dem unmittelbar neben dem Verbum stehenden

17 Denn es umringen mich Hunde,
der Bösewichter Rotte umgibt mich wie einen Löwen.
Mit Händen und Füssen
18 wehr' ich mich,
mit all meinen Gliedern — sie schauen zu,
weiden sich an meinem Anblick.
19 Sie verteilen meine Kleider unter sich
und verlosen mein Gewand.
20 Du aber, JHVH, bleibe nicht fern!
Mein Gott, eile mir zu Hilfe!
21 Errette von den reissenden Tieren mein Leben,
aus Hundesgewalt mein Teuerstes.

מלקוחי wegfallen, doch nicht bei dem entferntern Nomen. Der Dichter macht der Konsequenz halber die Lippen zum Subjekt, wie er's bei den andern Gliedern getan. In obiger Uebersetzung aber ist, unserer Sprechweise angemessen, die Farbe zum Subjekt gemacht. **17** הקיפוני ist von der Jagd hergenommen und bezeichnet die Handlung einer zahlreichen Jagdgesellschaft, welche um das Wild ringsherum einen Cordon ziehen. כארי beschreibt das Objekt, nicht das Subjekt. Denn Löwen jagen nur einzeln, nicht in Rudeln, weshalb ihrerseits ein Umgeben und Einschliessen der Beute nicht möglich ist. Ausserdem würde das Nomen sonst im Plural stehen. Der Sinn ist also: sie machen auf mich Jagd, wie auf einen Löwen. Unter den Hunden sind die Helfershelfer der Feinde gemeint, die lediglich ihnen zu Gefallen die Verfolgung mitmachen. Nur zu dieser Fassung passt die Schilderung in den nächsten zwei Versen. Denn Löwen haben keine Schadenfreude an ihrer Beute und noch weniger ist ihnen an deren Gewändern gelegen. Weiter unten V. 18 gestaltet sich das Bild allerdings anders; dort sind die Angreifer Löwen. Aber der Dichter muss ja nicht im Ganzen dasselbe Bild festhalten. Dagegen wäre eine Aussage von der Sache, die auf das Bild nicht passt, ein grober Verstoss gegen alle Regel der Kunst, wie denn auch da, wo das Bild wechselt, und die Angreifer Löwen sind, nichts von der Sache gesagt wird, was sich mit dem Bilde nicht verträgt.[26b]) ידי ורגלי gehört zu dem Folgenden und ist von der Massora fälschlich hierhergezogen worden. **18** אספר hat ידי ורגלי zum Objekt. Das Verbum, wie es hier gebraucht ist, heisst eigentlich ein Heer ausheben, zu Felde schicken. Vgl. die 2 K. 25, 19 vom Verfasser gegebene Erklärung zu סֹפֵר, welches, wenn die Punktation hier richtig ist, wie קֹוֶה, כֹּזֵב, דֹּבֵר und dgl. mehr die Dienste eines Particips des Piel tut. Hände und Füsse zu Felde schicken ist so viel, als sich mit Händen und Füssen wehren. כל עַצמותי ist ein zweites Objekt zu אספר. **19** Nicht dass die Beute bereits erjagt ist, denn dann wäre es ja darum geschehen, sondern der Verfolgte ist von den Verfolgern so von allen Seiten umringt, und sie sind ihm so überlegen, dass ihnen sein Entkommen ebenso unmöglich, wie der Versuch, sich zu wehren, fruchtlos erscheint, weshalb sie siegesgewiss schon an die Verteilung seiner Gewänder denken. Für אילותי, das sonst nirgends vorkommt, lies nach 71, 12 einfach אֱלֹהַי. **21** Für מחרב das durchaus nicht in den Zusammenhang passt, da von

22 Hilf mir aus Löwenrachen
und erhöre mich gegen die Hörner der Wildochsen,
23 damit ich meinen Brüdern deinen Ruhm künde,
in ihrer Versammlung dich also preise:
24 „Ihr Verehrer JHVHes, rühmet ihn,
all ihr Nachkommen Jacobs, ehret ihn,
und fürchtet ihn, alle Nachkommen Israels!
25 Denn er hat es nicht verschmäht,
noch seiner unwürdig erachtet,
den Armen zu erhören,
noch hat er sein Antlitz vor ihm verhüllt,
sondern, als er zu ihm schrie, ihn erhört".
26 Aus den Deinen bestehe in grosser Zahl mein Chor,
die Opfer, die ich gelobt, will ich nach Pflicht darbringen,
dass sie hinreichen für seine Verehrer.

---

den Feinden im ganzen Liede nicht als Kriegern gesprochen, noch irgend eine Waffe erwähnt wird, lese man מִמַּגֵּף. יחידתי ist = mein Einziges, daher Teuerstes, mein Leben. Bei dem ersten Versgliede muss man an das Bild von V. 14, beim zweiten an das von V. 17 denken. 22 Die Präp. in ומקרני gehört zur Konstr. von עניתני. Denn, wie im Arab. اجابه عن الشيء gesagt wird, so kann im Hebr. bei ענה die Beziehung zur Sache durch מן ausgedrückt werden. Vgl. Jes. 31, 4 und Hi. 20, 3.[27]) Zur Trennung des Waw convers. von עניתני vgl. zu 4, 2. 23 Das hier gegebene Versprechen ist von der Erfüllung der im vorherg. ausgesprochenen Bitte abhängig gemacht. לאחי ist = meinen Gesinnungsgenossen. Vgl. Gn. 49, 5 und Pr. 18, 9. Demnach ist קהל hier nicht ein zusammengelaufener Haufe, sondern ein geschlossener Verein von Gleichgesinnten, Gesinnungsgenossen des Dichters. Zu dieser Bedeutung des Nomens vgl. Hi. 30, 28.[28]) 24 Hier und im folg. Verse ist eine Probe der Rede gegeben, welche der Dichter nach V. 23 zum Ruhme JHVHes im Verein seiner Gesinnungsgenossen halten will, wenn er ihn aus seiner Not gerettet hat. Vgl. zu 9, 16. Neben זרע יעקב und זרע ישראל bezeichnet יראי יהוה zu JHVH bekehrte Heiden. Siehe die Ausführung zu 31, 20 und vgl. zu 115, 11 und 135, 20, 25. Jemandes Leiden verachten ist ein Unbegriff. Lies daher für das sonst nirgends vorkommende עֱנוּת einfach עֱנוֹת als Inf. konstr. ענות עני soll wohl ein Wortspiel sein. Die Konstruktion von בזה und שקץ mit dem Inf. ist wie Esth. 8, 6. Der Sinn des letzten Versgliedes spricht für diese Fassung. 26 מאתך תהלתי soll nach der traditionellen Erklärung heissen „von dir geht mein Lob aus". Aber abgesehen davon, dass dieser Gedanke zur Parallele nicht passt, kann der Ausdruck das nicht heissen, weil bei תהלה im gewöhnlichen Sinne das Suff. immer objektiv ist. Da man nun hier etwas erwartet, das dem יראיו im zweiten Versglied entspricht, so muss man sich entschliessen, תהלה in mehr konkretem Sinne zu fassen, im Sinne von „lobsingender Chor". Vgl. Neh. 12, 31 תודה. Dann erhält man den Sinn: Mein lobsingender Chor soll von dir hergenommen werden", das heisst, er soll aus Männern bestehen, die dir nahe sind, dir gehören. Das entspricht der Parallele

27 Essen sollen die frommen Dulder und satt werden,
rühmen JHVH die ihm zustreben,
und ihr Herz soll aufleben für immer.
28 Und es werden sich zu JHVH bekehren die entferntesten Völker der Erde,
und dich werden anbeten alle Geschlechter der Heiden, bedenkend,
29 dass JHVHes ist das Königtum
und er über die Völker herrscht.
30 Es sollen essen vom Besten des Landes
und sich bücken und vor ihm das Knie beugen alle,
die bis in den Staub sich erniedrigten
und sich doch nicht ernähren konnten.
31 Die Nachkommen derer, die ihm dienen,
werden vom Herrn erzählen dem kommenden Geschlecht

---

vollkommen. Der lobsingende Chor soll bei der Bezahlung der Gelübde des Dichters tätig sein. בקהל רב aber ist nicht Ortsbestimmung, denn dann wäre ja das ganze erste Versglied eine müssige Wiederholung von 28 b, auch müsste es, wie dort und Pr. 5, 14, בתוך קהל heissen. בקהל ist Prädikatsnomen und beschreibt תהלתי. Zum Gebrauch von קהל = Anzahl von Individuen als Gesamtheit gedacht, vgl. Jer. 31, 8 und 44, 15; zum Gebrauch von ב zur Bezeichnung des Prädikatsnomens Num. 34, 2. 27 Das Essen und Sattwerden der Frommen soll stattfinden bei der Bezahlung der Gelübde, bei welcher Gelegenheit man gern viele, manchmal nicht weniger als zweihundert Gäste zum Opfermahl einlud. Siehe 2 Sam. 15, 11. Wer wenig Bekannte hatte, lud den ersten besten ein, den er auf der Strasse traf. Vgl. Pr. 7,14 und 15. Für יחי לבבכם lies zum Teil nach LXX וִיחִי לְבָבָם. Nachdem Waw wegen des vorherg. ausgefallen, wurde auch das Suff. geändert. 28 Das Objekt zu יזכרו sind die beiden Sätze im folg. Verse. In obiger Uebersetzung konnte hier die hebr. Wortfolge nicht beibehalten werden. 30 דשני kommt von דָּשֵׁן, nicht von דֶּשֶׁן. Die Erklärung דשני ארץ als Fette, d. i. Reiche und Mächtige der Erde ist unter anderem deshalb unrichtig, weil דשן weder als Nomen noch als Verbum vom Fleische oder Leibe gebraucht werden kann.[29]) Ewalds דְּשֵׁנֵי = Bestaubte, d. i. Traurige, ist geradezu lächerlich und verdient kein Wort der Widerlegung, כל דשני ארץ ist Objekt zu אכלו, und כל יורדי עפר ist Subjekt sämtlicher Verba im Verse. In Anbetracht, dass von hier an bis zum Schluss, mit der einzigen so gleich zu erklärenden Ausnahme des letzten Gliedes in diesem Verse, alle anderen Verba im Imperf. sind, wird wohl auch hier יֹאכְלוּ וְיִשְׁתַּחֲוּוּ für אָכְלוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ zu lesen sein. Alle diese Imperfecta sind im Sinne des Futurums zu verstehen. Die Worte וְנַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה bilden einen Umstandssatz, daher das Verbum im Perf. Der Gebrauch des Singulars im Umstandssatz bei vorhergehendem Plural im Hauptsatz kann in der Poesie nicht auffallen. Solche verwickelte Konstruktionen, wobei mehrere Sätze ineinander greifen, kommen auch in den prophetischen Büchern vor. Vgl. M. K. zu Jes. 51, 14. 31 זרע ist im St. constr. zu יעבדנו, welches einen

32 und seine Liebe verkünden dem Volke, das geboren werden soll,
nachdem er solches vollbracht.

23.

1 Ein Psalm Davids.
JHVH ist mein Hirt,
mir kann nichts mangeln.
2 Auf grasigen Auen lässt er mich lagern,
zu stillen Wassern führt er mich.
3 Er lenkt meine Wünsche,
leitet mich auf Pfaden der Gerechtigkeit
um seines Namens willen.
4 Geriete ich auch in's Tal der grausigen Finsternis,
ich fürchtete keine Gefahr,
denn du bist ja bei mir;
deine Rute und dein Stab, beide gereichen mir zum Trost.

Relativsatz bildet. Für יְסַפֵּר lies יְסֻפַּר und für לדור: יבאו lies לְדוֹר יָבֹא. Dieser und der folgende Vers bilden also eigentlich nur einen. Die massoretische Teilung zerstört den Rhythmus des Ganzen.

23.

2 מי מנחות ist weder Wasser der Erquickung, wie Ewald meint, noch Wasser, an denen man ruhen kann, was doch alle Wasser sind. Der Ausdruck bezeichnet ruhige, nicht reissende Wasser. Denn tiefe, reissende Wasser scheuen die Tiere, namentlich Schafe, wenn sie das Maul zum Trinken oder auch nur den Fuss hineintun. Vgl. zu 77, 21 und zu 78, 52. 3 Die gewöhnliche Fassung des ersten Gliedes lässt es ohne jeglichen Zusammenhang mit dem zweiten und zerstört noch dazu völlig den Parallelismus. Ausserdem ist schon oben zu 19, 8 nachgewiesen, dass der Ausdruck השיב נפש nicht „erquicken“ heisst, und nun zumal שובב נפש. Polel von שוב heisst zur Aenderung der Richtung zwingen. Der Zwang kann, wie Ez. 38, 4 in böser Absicht geschehen, oder wie Jes. 49, 5 wohl gemeint sein. Letzteres ist natürlich hier der Fall. נפשי ישובב heisst also er gibt meinen Wünschen eine andere Richtung, d. i. lenkt sie ab von dem Ungeziemenden und Unerlaubten. Somit ist ein trefflicher Zusammenhang und zugleich der Parallelismus hergestellt. Der Sinn von למען שמו ist, damit nicht die Ausschweifung eines Schützlings JHVHes seinem göttlichen Namen Unehre mache. 4 אלך kann nur ein Hingehen oder Hineingehen, nicht aber eine Bewegung innerhalb gegebener Grenzen bezeichnen. Letztere würde durch אֲהַלֵּךְ oder אֶתְהַלֵּךְ ausgedrückt sein. Vgl. M. K. zu Jes. 6, 2. צלמות ist kein zusammengesetztes Wort, sondern ein Nomen abstractum von צלם mit der Endung ûth. Die richtige Aussprache ist wahrscheinlich צַלְמוּת. Der Wurzel haftet, wie man aus dem arab. ظلم ersieht, der Begriff der tiefen Finsternis an. שבטך ist = deine Zuchtrute, und משענתך = dein Stab, den du mir zur Stütze reichst. Mit der Zuchtrute ist eben die im ersten Versgliede erwähnte Prüfung JHVHes, welche seinen Schützling in Gefahr bringt, gemeint. Vgl. die Bemerkung in Midrasch Tehillim שבטך אלו יסורין ומשענתך ז תורה: unter der Rute sind die von Gott verhängten Leiden, und

5 Du bereitest den Tisch für mich,
dem meine Widersacher fern bleiben müssen,
du tust mir reichlich Oel auf's Haupt,
in den Becher genug, den Durst zu stillen.
6 Nur dein Segen und deine Huld werden mir folgen mein Lebenlang,
und im Hause JHVHes werde ich weilen für lange Zeit.

24.

1 **Ein Psalm Davids.**
JHVHes ist die Erde und was sie füllt,
die Welt und ihre Bewohner.
2 Denn er hat sie über Meeren gegründet
und über Strömen festgestellt.

---

unter Stab ist die Thora zu verstehen. Der Trost der Rute JHVHes erklärt sich aus dem Grundsatz, dass JHVH den züchtigt, den er liebt. Pr. 8, 12. 5 Vor jemanden etwas hintun ist so viel, als es in seine Gewalt geben, es ihm zur Verfügung stellen. Der Ausdruck kommt so vor von Feinden Dt. 28, 15 und von Speisen, die einem Ehrengaste vorgesetzt werden zum Essen und zum Verteilen an wen er will, 1 Sam. 9, 24. In diesem Sinne ist לפני hier gebraucht, und ihm entgegengesetzt ist נגר, welches wie arab. دون einen Ausschluss bezeichnet. Vgl. zu 31, 20 und den Ausdruck עמד מנגד = müssiger Zuschauer sein, 38, 12 und Ob. 11. 5 רויה heisst nicht Ueberfluss, sondern ist das in Bezug auf Trank, was שׂבְעָה in Bezug auf Speise, und bezeichnet das zur Befriedigung des Durstes genügende Mass. 6 Die Beziehung von טוב וחסד ergibt sich aus בבית יהוה.[30]) Für ושבתי lies וְשִׁבְתִּי als Inf. von ישב und vgl. 27, 4.

24.

1 Weil im folgenden von der Wahl die Rede ist, die JHVH bei der Verteilung des Vorrechts trifft, seinen Berg zu besteigen und seine heilige Stätte zu betreten, wird hier zu Anfang die Bemerkung vorausgeschickt, dass alles Bestehende sein ist und er daher darüber nach Belieben verfügen kann. Eine ähnliche Bemerkung folgt Ex. 19, 5 der Verheissung JHVHes, Israel, wenn es ihm gehorsam ist, vor allen andern Völkern zu seinem Liebling zu machen. Wie bereits oben zu 15, 5 bemerkt worden, behandelt dieses Lied in seinem ersten Teile von V. 2 bis 6 incl. die Proselytenfrage. Das ergibt sich daraus, dass hier von dem von JHVH Bevorzugten nichts als Redlichkeit in Gedanken und Tat verlangt wird und im Ganzen des Bundes, dessen Wahrung an der soeben erwähnten Stelle in Exodus zur Bedingung gemacht ist, nicht gedacht wird. Diese vorausgeschickte Bemerkung hätte somit an dieser Stelle eine liberalere Bedeutung als im Pentateuch, denn der Sinn wäre: Da JHVH Herr der ganzen Welt ist, erstreckt sich seine Liebe und seine Gnade über die ganze Welt, und auch die Biedern unter den Heiden können zur Stellung Israels gelangen. 2 Die Erde war den alten Hebräern ein auf unermesslichen Wassern ruhender Körper. Daraus, dass die Erde auf ihrer unsicheren Grundlage dennoch so fest steht, wird nun der Schluss gezogen, dass JHVH ihr Schöpfer ist, weil nur er allein

3 Wer darf JHVHes Berg besteigen
und wer seine heilige Stätte betreten?
4 Wer reiner Hände und lautern Herzens ist,
auf Falschheit sich nicht verlässt und dem Truge nicht schwört;
5 wer seinen Wohlstand von JHVH empfängt
und seine Wohlfahrt von seinem hilfreichen Gotte.
6 Also das Geschlecht derer, die ihm zustreben,
die dein Wohlwollen suchen, Jacob. Sela.

* * *

7 Erhebet, ihr Tore, euere Häupter

so etwas Wunderbares schaffen konnte. 3 Ueber יקום vgl. zu יתיצבו 2, 2. Dieselbe Bedeutung hat קום ב auch Hi. 30, 28. Siehe Anmerkung 28. Nach dem, was oben bemerkt worden, ist der Sinn dieser Frage: Wie muss der Heide beschaffen sein, welcher der Religion Israels sich anschliessen darf? 4 Für לשוא, lies אַל־שָׁוְא und vgl. 86, 4 und 143, 8. Auch in der Prosa wird in dieser Redensart stets nur אל gebraucht. Hier hat אל zuerst wegen des vorhergehenden sein א eingebüsst, darauf wurde das verwaiste ל zum folgenden Worte geschlagen. Dann lies mit dem Kethib נפשו. Seine Seele, d. i. seine Wünsche, zu etwas erheben, heisst sich ganz darauf verlassen, sodass man davon völlig abhängt. Vgl. Dt. 24, 15. נִשְׁבַּע לְ ist = anbeten, huldigen. Vgl. Jes. 45, 23. 5 צדקה ist in diesem Zusammenhang = Wohlfahrt, eigentlich Festigkeit. Aus dem oben zu 15, 5 dargelegten Grunde kann auch an dieser Stelle von einem Lohne für den beschriebenen Redlichen nicht die Rede sein. Hier kommt noch das dazu, dass, wenn von einem Lohne der aufgezählten Tugenden die Rede wäre, der Ort dafür nach und nicht vor dem folgenden Verse wäre, worin auf die vorherg. Charakterisierung hingewiesen wird. Dieser Zusatz behandelt die positive Seite des tugendhaften Wandels, dessen negative Seite im vorherg. beschrieben ist. Beides zusammengefasst stellt einen Menschen dar, welcher seinen Wohlstand und seine Wohlfahrt JHVH, d. i. der von JHVH gebilligten Handlungsweise, und nicht dem Truge oder sonstigen schlechten Künsten verdankt. 6 Für das blosse יעקב lesen fast alle christlichen Erklärer, von Ewald an, nach LXX und Syr. אלהי יעקב. Aber, bekanntlich, ist die Peschito grössten Teils von der LXX abhängig, und dieser ist nicht immer zu trauen, weil sie sehr oft ohne Verständnis Textkritik geübt. Tatsache ist, dass als Anrede אלהי ישראל nur mit vorgesetztem יהוה אלהים צבאות, 59, 6, oder יהוה צבאות, Jes. 37, 16. Jer. 15, 16, oder wenigstens mit vorgesetztem יהוה, wie Ri. 21, 3. 1 Sam. 20, 12. 23, 10. 11. 1 K. 8, 23. 25. 26. 2 K. 19, 15. Esra 9, 15 vorkommt, אלהי יעקב aber als Anrede an Gott sich überhaupt nicht findet. Der Text ist also hier richtig überliefert. Die Anrede ist an das Volk, dessen Angesicht, das heisst, dessen wohlwollendes Entgegenkommen die Heiden suchen, indem sie sich zu JHVH bekehren. Ueber den eigentlichen Ausdruck מבקשי פניך siehe die Anmerkung zu 45, 14. — Hier endet der erste, seinem Inhalt nach viel jüngere Teil dieser Dichtung, der ursprünglich natürlich ein Ganzes für sich bildete, wie der zweite Teil, an Inhalt und Charakter ganz verschieden, wiederum für sich einen Psalm ausmachte. Nur Mangel an kritischem Sinn seitens der Sammler konnte die zwei so verschiedenen Dichtungen zusammenflicken. 7 נשא ראש ist

und seid gehobener Stimmung, uralte Pforten,
dass einziehe der König, das starke Heer!
8 „Wer ist der König, der ein starkes Heer?"
JHVH, stark und gewaltig, JHVH, der Kriegsheld.
9 Erhebet, ihr Tore euere Häupter,
erhebet sie, ihr uralten Eingänge,
dass einziehe der König, das starke Heer!
10 „Wer ist der König, der ein starkes Heer?"
JHVH der Heerscharen, er ist der König, der ein starkes Heer.
Sela.

25.

1 Von David.
Auf dich, JHVH, verlass' ich mich ganz,
2 auf dich, mein Gott, vertraue ich,
lass mich nicht zu Schanden werden,
lass meine Feinde nicht über mich jubeln!
3 Lass auch alle, die auf dich hoffen, nicht enttäuscht werden;
lass die Abtrünnigen leer ausgehen.

---

verschieden von חרים ראש. Letzteres bezeichnet ein Gebaren, worin der Sieger sich zeigt, namentlich, wie aus 27, 6 erhellt, dem Besiegten gegenüber, ersteres dagegen den Zustand der Freiheit vom Drucke. Vgl. Ri. 8, 28. Der Unterschied ist in seinem Grundzuge derselbe wie zwischen נשא קולו und חרים קולו. Vgl. M. K. zu Gn. 39, 15. Etwas ganz anderes ist wiederum נשא את ראש פ'.") Demnach scheint dieser Teil der Dichtung einen Sieg zu feiern, welcher die Befreiung von langem Drucke war. Es wird daher die Siegespforte, welche sich lange Zeit nicht aufgetan und somit den Druck gleichsam mitgefühlt hatte, aufgefordert, die böse Zeit zu vergessen und beim Einzug JHVHes als Sieger ein fröhliches Gesicht zu machen. Diese Siegespforte ist die nämliche, die weiter unten 118, 19 שַׁעֲרֵי צֶדֶק genannt wird. Ueber כבוד vgl. zu 8, 4. Mit dem Einzug JHVHes ist gemeint die Rückkehr der heiligen Lade aus der Schlacht, über deren Cherubim JHVH thronend gedacht wurde. Denn dass man die Lade, manchmal wenigstens, in die Schlacht mitnahm, erfahren wir aus 1 Sam. 4, 4. מלך הכבוד ergibt sich als kriegerisches Attribut JHVHes aus dem Gedichte selbst. Denn zu der tief religiösen Bedeutung, welche diesem Ausdruck gewöhnlich beigelegt wird, passen die anderen Attribute, womit er nach V. 8 identisch ist, durchaus nicht. 10 Für יהוה צבאות ist in obiger Uebersetzung das althergebrachte „JHVH der Heerscharen" beibehalten worden. Im hebr. Ausdrucke ist jedoch צבאות Apposition zu יהוה. Der Gesamtausdruck ist mit מלך הכבוד fast identisch. Vgl. Anmerkung 6.

25.

1 Siehe zu 24, 4. 2 Für אלהי בך lies umgekehrt בך אלהי. Somit erhält man die Bêthstrophe an ihrem Platze. Die Versetzung kann man sich so denken, dass der Abschreiber zuerst eines der beiden Wörter ausgelassen und dann nach bemerktem Irrtum an die falsche Stelle gesetzt. 3 Für das zweite יבשו lies

4 Tue mir deine Wege kund,
gewöhne mich an deine Pfade.
5 Leite mich in deiner Treue und gewöhne mich an sie,
denn du bist ja mein hilfreicher Gott,
auf dich hoffe ich ja alle Zeit.
6 Bedenke JHVH, deine Barmherzigkeit und deine Huld,
die von Ewigkeit her sind.
7 Meiner Jugendsünden und meiner Untreue gedenke nicht;
was deiner Huld würdig, rechne mir an,
um deines Segens willen, JHVH.
8 Gütig und gerecht ist JHVH,
darum zeigt er den Sündern den rechten Weg.
9 Er unterrichtet die frommen Dulder über seine Art
und gewöhnt die frommen Dulder an seinen Weg.
10 All die Wege JHVHes gehen aus von Liebe und Treue
für die, welche seinen Bund und seine Vorschriften hüten.
11 Um deines Namens willen, JHVH, vergib mir meine Schuld,
so gross sie auch ist.

יָשֻׁבוּ, dann fasse ריקם in seinem gewöhnlichen Sinne als Adverb dazu, nicht zu בגדים, und vgl. 2 Sam. 1, 22. Jes. 55, 11 und Jer. 50, 9. Dass ריקם nicht „ohne Ursache“ heissen kann, ist schon oben zu 7, 5 bemerkt worden. 5 Der Sinn ist, da ich ganz und gar von dir abhänge, so belehre mich über deine Handlungsweise, damit ich wisse, wie ich mich gegen dich zu verhalten habe. Vgl. zu V. 21. 6 Eigentlich ist das Ganze Objekt zu זכר, aber des Rythmus halber ist das Subjekt des Objektsatzes zum Objekt des Hauptverbums gemacht und das Prädikat in Apposition dazu gesetzt, wodurch zwei Sätze entstehen. Was der Dichter sagen will, ist dies: Bedenke, dass deine Barmherzigkeit und Huld von Ewigkeit her, also ohne Anfang sind, weshalb sie auch ohne Ende sein müssen. 7 לי ist nicht direktes Objekt zu זכר, sondern bezeichnet den Dat. commodi. Die Konstr. ist dieselbe wie Neh. 5, 19, nur dass dort das Objekt ausgedrückt ist, während es sich hier aus כחסדך ergibt. אתה dient zur starken Hervorhebung des Suff. in כחסדך, obgleich es davon getrennt ist. Vgl. Num. 3, 13.[32]) Ueber טובך vgl. V. 13 und Jer. 31, 11, wo Korn und Wein und Oel und Schafe und Rinder als JHVHes טוב genannt werden. In ihrer gewöhnlichen Fassung sind die Schlussworte neben כחסדך ganz überflüssig. Dagegen drücken sie, so gefasst, einen neuen und zwar für uns sehr interessanten Gedanken aus. Wir erfahren somit, dass der Dichter bei der Bitte an JHVH, er wolle ihm seine Jugendsünden übersehen und die besseren Taten des reifern Alters anrechnen, an ein längeres Leben und den Genuss der guten Dinge dachte, die solch gnädiges Verfahren JHVHes ihm ermöglichen würde. 9 משפט ist nicht Gerechtigkeit, sondern JHVHes Art und Weise. Man könnte wohl במשפטו lesen, als sei Waw wegen des folgenden Anlauts ausgefallen, doch ist dies durchaus nicht nötig. Vgl. Anmerkung 30. 11 כי ist hier konzessiv, also den nicht zu beachtenden Grund angebend. Siehe zu 41, 5

12 Wer immer der Mensch, der JHVH fürchtet,
von ihm sich zeigen lässt den Weg, den er wähle,
13 der lebt selber in Glückseligkeit,
und seine Nachkommenschaft wird das Land besitzen.
14 JHVHes Geheimnis ist bei seinen Verehrern,
und er macht es begreiflich denen, die in seinem Bunde sind.
15 Meine Augen sind beständig auf JHVH gerichtet,
denn er hält meine Füsse frei vom Garn.
16 Schenke mir Aufmerksamkeit und sei mir gnädig,
denn ich bin verlassen und elend.
17 Erleichtere mir die Bedrückung des Herzens
und ziehe mich aus der Bedrängnis.
18 Siehe auf meine Pein und mein Elend
und vergib mir alle meine Sünden.
19 Siehe meine Feinde an, sie sind so zahlreich
und hassen mich, wie nur Ungerechte es können.
20 Bewahre mich und rette mich;
ich will mich nicht zu schämen haben,
wenn ich auf dich vertraue.
21 Unschuld und Redlichkeit verlassen mich nicht,
denn ich hoffe ja auf dich.

---

und vgl. lat. quum. 14 Die Fassung dieser Worte geht zum Teil aus obiger Uebers. hervor. Ueber בריתו vgl. 86,12 גאות und 119,88 ליראתך. Das zweite Versglied bildet einen erklärenden Satz, dessen Verbum im Inf. ist, ähnlich wie Ruth 4, 15 und Jer. 17, 10, nur dass hier בריתו, das erste Objekt, als logisches Subjekt להודיעם vorangestellt und darauf mit dem Suff. im Verbum hingewiesen wird, wodurch Waw notwendiger Weise von dem Inf. getrennt ist, zu dem es eigentlich gehört. Vgl. zu 4, 2. 15 Ueber יוציא vgl. die Ausführung zu 6, 3. 17 Für הרחיבו ממצוקותי lies mit allen Neuern הַרְחֵב וממצוקותי. 18 Ueber den Gedanken, dass die Schuld durch Leiden gesühnt wird, vgl. den talmud. Spruch יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם, Leiden waschen den Menschen von allen Sünden rein. Berachoth 5 a. 19 Die Konstr. ist hier dieselbe wie V. 6. Ueber חמס vgl. die Fassung von בריתו V. 14. Diesen Vers hatte der Dichter ursprünglich geschrieben, strich ihn aber nachher und ersetzte ihn durch den vorhergehenden. Es gab sodann zwei Varianten für die Rêsch-Strophe, und die Sammler nahmen, um sicher zu gehen, beide auf. V. 18 muss als des Dichters letzte Wahl angesehen werden, weil er in den Zusammenhang besser passt. 20 כי ist hier nicht begründend, sondern der damit eingeführte Satz gibt das an, wessen der Dichter, wenn ihn JHVH nicht retten würde, sich schämen müsste. 21 Ueber יצרוני vgl. Jer. 20, 10 שמרי צלעי = die mir nicht von der Seite weichen, d. i. meine beständigen Genossen. Aehnlich auch hebr. einen Weg hüten, das heisst, ihn einhalten, und deutsch das Haus, das Zimmer, das Bett hüten = nicht verlassen. Der Sinn ist: Meine Unschuld und Redlichkeit verlassen mich nicht, das heisst, ich lasse von ihnen nicht, weil ich

22 Gott erlöst Israel von allen seinen Sünden.

26.

1 Von David.
Lerne mich kennen, JHVH, wie ich in Unschuld wandle
und auf JHVH vertraue, ohne zu wanken.
2 Prüfe mich JHVH und versuche mich:
rein ist mein Herz und mein Gewissen.
3 Denn deine Liebe ist mir Vorbild
und mein Wandel nach deiner Redlichkeit.

---

sonst meine Hoffnung nicht auf dich setzen könnte. Vgl. zu V. 5. 22 Für פדה lies פֹּדֶה und vgl. den Schluss von Ps. 84. Dieser überschüssige Vers ist nicht ursprünglich. Das ersieht man schon an dem Fehlen eines zweiten Gliedes. Was das Verhältnis von פדה zu seinem Synonym גאל betrifft, so gibt es zwischen ihnen einen sehr feinen Unterschied, der freilich wegen seiner grossen Feinheit nicht immer beachtet wird. פדה heisst erlösen im eigentlichen Sinne, d. i. für ein Lösegeld freikaufen, während גאל die Befreiung durch Uebermacht bezeichnet. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass der Gebrauch von גאל ein Lösegeld ausschliesst. Es ist nicht leicht, hier ein abstraktes Prinzip aufzustellen. Viel leichter wird der Unterschied klar werden an einigen Beispielen. Die Loskaufung der JHVH geweihten Erstgeborenen wird durch פדה ausgedrückt, weil sie von der Geburt an geweiht sind; dagegen bezeichnet גאל die Loskaufung eines vom Eigentümer dem Heiligtum geweihten Grundstücks, weil hier der Anspruch des Eigentümers älter ist als der des Heiligtums. Ebenso kann die Wiedereinlösung eines verkauften Erbgutes nur durch גאל, nicht durch פדה ausgedrückt werden, weil auch hier der Anspruch des Eigentümers zu stark ist, um durch den Verkauf ganz zu erlöschen. Vgl. Ex. 13, 13. Lev. 25, 25. 27, 20. Der Gebrauch von פדה hier von der Loskaufung aus der Gewalt der Sünde weist nun auf die Vorstellung hin, dass der der Sünde Verfallene ohne Genugtuung nicht befreit werden kann. Der Sünder verfällt dem Tode, und dieser fordert sein Opfer. Nur gegen ein Lösegeld gibt der Tod sein Opfer frei. Dieses Lösegeld ist natürlich ein anderes Opfer. Wenn seine Frommen sich versündigen und dem Tode verfallen, löst sie JHVH aus, indem er irgend welche ihm gleichgültige Menschen für sie in den Tod gibt. Vgl. Jes. 43, 3.

26.

1 שפטני heisst hier nicht richte mich, sondern erforsche meinen Charakter, משפט. Ueber diese Bedeutung von שפט vgl. M. K. zu Ez. 20, 4. Der folg. Satz ist Apposition zum Objektssuffix, gerade wie 16, 1. 2 Das Kethib צְרוּפָה ist das Richtige. Das Wort ist Prädikat zu den folg. Nomina, eigentlich zu כליותי. Das Fem. sing. für den Plural ist in der Poesie häufig. Vgl. z. B. 18, 35. 3 Die Fassung dieser Worte geht aus obiger Uebers. hervor. חסד heisst eigentlich nur Frömmigkeit, Huld, Liebe, Milde, nicht Gnade. Aus diesem Grunde wird das Wort nicht nur niemals etwa wie in unserer Redensart „Gnade für Recht ergehen lassen" mit dem Begriffe von Recht und Gerechtigkeit kontrastiert, sondern es findet sich auch mit צדק, צדקה und משפט zusammen als deren Synonym. Vgl. 33, 5. 89, 15. 101, 1 und Hos. 10, 12. Ebenso kommt 145, 17 חסיד als gleichbe-

4 Ich verkehre nicht mit falschen Wichten,
noch pflege ich Umgang mit den Lichtscheuen.
5 Ich hasse die Gemeinschaft der Bösewichte
und zu den Gottlosen geselle ich mich nicht.
6 Ich wasche in Unschuld meine Hände
und bin gern um deinen Altar,
7 zu lauschen auf die Stimme eines lobsingenden Chors
und selbst alle deine Wunder zu verkünden.
8 JHVH, ich liebe den Aufenthalt in deinem Hause
und das Weilen an der Stätte deiner Herrlichkeit.
9 Raffe meine Seele nicht weg, wie die Sünder,
noch mein Leben, wie die Mordgesellen,
10 in deren Händen Schandtat käuflich ist,
und deren Rechte mit Bestechung sich füllt.
11 Ich aber wandle in Unschuld;
erlöse mich und sei mir gnädig.
12 Wenn mein Fuss ebnen Boden betreten,
dann will ich mit Chören dich preisen.

27.

1 Von David.
JHVH ist meine Rettung und mein Heil,
vor wem sollt' ich mich fürchten?

---

deutend mit צדיק vor. לנגד עיני kann in diesem Zusammenhang nur den in obiger Uebersetzung ausgedrückten Sinn haben. Zum Gebrauch der Präp. in באמתך vgl. zu 89, 3 und Gn. 1, 26 בצלמנו. 5 אשב ist = أجالس. Vgl. zu 1, 1. 6 Ueber ואסובבה vgl. zu 7, 8. Auch hier drückt das Verbum in dieser Form nicht ein Umkreisen des Altars aus, sondern den geliebten Aufenthalt in dessen Nähe, um JHVHes Gunst zu erlangen. 7 Für לַשְׁמִעַ lies לִשְׁמֹעַ als Inf. Kal, da השמיע ב nicht hebräisch ist. Ueber תודה vgl. zu 22, 26. Am Altar geschieht beides, da lauscht der Dichter auf den Dank, den andere JHVH sagen, und da verkündet er auch selber die an ihm getanen Wunder. Dem wahrhaft Frommen tut das eine so gut wie das andere. 10 זמה ist nicht die vollbrachte Schandtat, die an den Händen klebt, denn dann müsste es nach 7, 4, Jona 3, 8 und Hi. 16, 17 בכפיהם statt בידיהם heissen, sondern, wie die Parallele zeigt, die für Bestechung zu vollbringende Schandtat, welche zum Verkauf angeboten wird. Ueber den Ausdruck vgl. zu 16, 11. Denn auch die Wonnen in der Rechten JHVHes, von denen dort die Rede ist, sind nicht an den ersten besten zu verschenken, sondern nur gegen ein Aequivalent zu haben; nur ist in jenem Falle Frömmigkeit und Biederkeit, hier aber schnöde Bestechung der Kaufpreis.

27.

1 אורי ist = meine Rettung. Vgl. 36, 10 und lat. lucem reipublicae afferre, Cic. Pomp. 12, 28. מעוז ist von עוז, arab. عاذ med. و sich flüchten. Es gibt auch ein מָעֹז

JHVH ist meine Zuflucht, wenn es um's Leben geht,
vor wem sollt' ich erschrecken?
2 Wenn sich Bösewichte an mich machen, mich zu zerfleischen,
meine Widersacher und Feinde an mich,
straucheln sie selbst und fallen.
3 Wenn sich ein Heer wider mich lagert,
bleibt unerschrocken mein Herz;
wendet der Kampf sich gegen mich,
auch dann bin ich getrost.
4 Eines verlange ich von JHVH,
das erbitte ich mir,
dass ich weilen darf im Hause JHVHes mein Lebenlang,
JHVHes Lieblichkeit zu schauen
und ihn aufzusuchen in seinem Tempel;
5 dass er mich berge in seiner Hütte am Unglückstag,
mich schütze im Schirme seines Zeltes,
auf dem Felsen, der für mich zu hoch ist.
6 Dann will ich triumphieren über meine Feinde rings umher
und in seinem Zelte unter Jubel Opfer darbringen,
will JHVH singen und spielen.
7 Horch, JHVH, ich rufe laut!
So sei mir gnädig und erhöre mich.
8 Für dich spricht mein Herz: „Suchet mein Antlitz!"
Dein Antlitz, JHVH, suche ich.

von עוז, und dafür sieht die Massora das Wort überall an, wie dessen Behandlung im St. constr. und bei angehängten Suffixen zeigt. Doch dass dies mit Unrecht geschieht, steht ausser Zweifel. Auch hier passt „Zuflucht" besser als „Stärke", und מעוז חיי ist = die Zuflucht, die mir das Leben rettet. 2 Zu לי ergänze בקרב aus dem Vorherg. Zur Konstr. von קרב mit ל vgl. Hi. 33, 22. 3 Das zweite Versglied kann nur den Sinn haben, der in obiger Uebers. ausgedrückt ist. Die gewöhnliche Fassung, wonach hier vom blossen Entstehen des Krieges die Rede ist, scheitert daran, dass zur Zeit, wo ein Heer rings um jemand sich lagert, Krieg gegen ihn schon entstanden ist, und dass deshalb das zweite Versglied eine müssige Wiederholung des ersten wäre. Ueber בזאת vgl. Jes. 5, 25 בכל זאת. 4 ולבקר ist = und ihn aufsuchen. Das Verbum heisst eigentlich untersuchen, dann jemand besuchen, um zu sehen, wie es ihm geht, vgl. in der Sprache der Mischna den Ausdruck בקור חולים Krankenbesuch, und endlich schlechtweg jemand besuchen oder aufsuchen. 5 Für ירוממני lies nach 61, 8 יָרוּם מִמֶּנִּי. Nachdem ein Mêm irrtümlich ausgefallen, wurde aus den zwei Wörtern eines. בצור ירום ממנו ist Apposition zu בסתר אהלו und stellt JHVHes Zelt als eine Stätte dar, welche zu betreten der Dichter in seiner Demut sich für unwürdig hält. Vgl. Anmerkung 44. 6 ירום ראשי על איבי ist = werde ich über meine Feinde triumphieren. 8 Ueber לְךָ = für dich, d. h. in deinem Namen, vgl. M. K. zu Jos. 10, 12.

9 Verhülle vor mir dein Antlitz nicht,
weise deinen Diener im Zorn nicht ab.
Sei mir Beistand,
verlass und verstoss' mich nicht, mein hilfreicher Gott.
10 Denn „wenn Vater und Mutter mich verlassen,
dann nimmt JHVH mich auf".
11 Weise mir deinen Weg und führe mich auf ebner Bahn
um meiner Feinde willen.
12 Gib mich nicht in die Willkür meiner Widersacher,
denn es stehen gegen mich falsche Zeugen auf
und solche, die Lügenhaftes aussagen —
13 Als ob ich nicht die Gewissheit hätte,
dass ich der Güte JHVHes mich erfreuen werde
im Lande der Lebendigen!

Ueber בקשו פני vgl. Anm. 57. **9** Ueber das Perf. חיית vgl. zu 4, 2. **10** Die hier aufgestellte Behauptung ist nicht aus persönlicher, sondern aus der allgemeinen Erfahrung gesprochen. Die Worte enthalten ein Sprichwort, in welchem die Beziehungen zwischen dem Menschen und JHVH an Innigkeit und Festigkeit höher gestellt werden, als seine Beziehungen zu den Eltern, weil diese sterben und ihn verlassen müssen, während JHVH ewig besteht. Ueber diesen Gegensatz vgl. zu 119, 98. Ausserdem scheinen diese Worte an die Anschauung zu erinnern, dass die direkten und engern Beziehungen zwischen einem Menschen und seinem Gotte erst dann anfangen, wenn seine Beziehungen zu den Eltern aufhören, das heisst, bei deren Absterben, wo er, an des Vaters Stelle tretend, Oberhaupt des Hauses wird. Das Nähere hierüber M. K. zu Gn. 26, 24 und 28, 21. **11** Während דרכך nur im religiösen Sinne verstanden werden kann, lässt בארח מישור rein physische Fassung zu, die hier vorzuziehen ist. Die Bitte ist dann, dass JHVH das religiöse Leben sowohl durch Leitung darin als auch durch Ebnung der irdischen Laufbahn erleichtern wolle, damit die gegnerische Religionspartei keinen Anlass habe, ein etwaiges Ungeschick des Dichters und seiner Gesinnungsgenossen als Strafe für ihre religiöse Richtung anzusehen. Aehnlich ist die Bitte oben 5, 9. **12** יָפֵחַ bezeichnet nie einen Schnaubenden, sondern immer jemand, der spricht, vgl. zu יָפִיחַ 12, 6. Hier gestaltet sich das Sprechen, wie der Zusammenhang zeigt, zur Aussage vor Gericht. Doch kann dies blosses Bild sein, sodass man darunter nur Verleumdungen zu verstehen hat, wie sie unter Anhängern entgegengesetzter Religionsparteien noch jetzt nicht selten sind. Insofern aber diese Verleumdungen vor das Forum der öffentlichen Meinung gelangen, gestalten sie sich dem Dichter zu Aussagen vor Gericht. **13** לולא kann an dieser Stelle nicht konditionelle Bedeutung haben, weil dann die Apodosis fehlt, was bei einem Bedingungssatze, dessen Bedingung unerfüllbar ist, nicht geschehen darf. Das Wort ist hier = als ob nicht. Danach scheint das unmittelbar vorher erwähnte עֵדֵי mit שוררי nicht identisch zu sein. Unter ersterm sind die Pharisäer, die Gegner der sadducäischen Partei zu verstehen, zu welcher der Dichter selbstverständlich gehört, denn kein Pharisäer hat je gedichtet. Bekanntlich

14 Hoff' auf JHVH,
sei getrost und gutes Mutes und hoff' auf JHVH.

28.

1 Von David.
Zu dir, JHVH, rufe ich,
mein Hort, entziehe mir nicht deine Aufmerksamkeit,
damit ich nicht, wenn du auf mich nicht achtest, denen gleiche,
die in die Gruft hinabgefahren.
2 Höre mein lautes Flehen, wenn ich zu dir schreie,
wenn ich die Hände erhebe zu deinem Allerheiligsten.
3 Lass mich nicht lange mit den Frevlern und Uebeltätern,
die mit ihrem Nächsten freundlich reden,
während sie Böses im Sinne haben.
4 Gib ihnen, wie sie es verdienen.
und nach ihren schlechten Handlungen,
nach dem Werk ihrer Hände gib ihnen,
vergilt ihnen, was sie ohne Anlass getan.
5 Weil sie für die Zwecke JHVHes nicht bauen,
noch für seiner Hände Werk,
soll er sie niederreissen und nicht aufbauen.
6 Gepriesen sei JHVH,
dass er mein lautes Flehen gehört.

---

gingen die Sadducäer und die Pharisäer auf religiösem Gebiete hauptsächlich darin auseinander, dass sie den Glauben an die Auferstehung der Toten verwarfen. In diesem Satze verteidigt nun der Dichter die Ansicht seiner Partei, denn es spricht sich darin, allerdings nur indirekt, der Gedanke aus, dass nur die, welche an JHVHes Güte im Lande der Lebendigen verzweifeln, ihre Hoffnung jenseits des Grabes verlegen können. 14 Für ויאמץ liest man hier, wie auch 31, 25 besser וְיַאֲמֵץ, da Hiphil von אמץ sonst nicht vorkommt und, wenn es auch vorkäme, nur transit. sein könnte.

28.

1 Ueber תחרש ממני wie auch zu derselben Konstr. des folg. Verbums vgl. zu 22, 3. 3 Ueber תמשכני vgl. Hi. 24, 22. Wegraffen kann משך nie und nimmer heissen. 4 Ueber גמול = Tat aus freien Stücken, d. i. eine Tat, die nicht durch die Tat eines andern herausgefordert ist, vgl. zu 18, 6. 5 Für יבינו lies, wie der Zusammenhang verlangt, יִבְנוּ von בנה. Im vorherg. wird gebeten, dass JHVH den Uebeltätern Mass für Mass geben möge, und das wird hier näher erklärt: Weil sie für die Zwecke JHVHes nicht bauen, möge sie JHVH niederreissen und nimmer aufbauen. פעלה, eigentlich Lohn der Arbeit, kann sehr gut den Zweck und das Ziel derselben bezeichnen. Für die Zwecke JHVHes bauen heisst, als nützliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft leben. So werden nach talmud. Gesetze professionelle Hazardspieler als Zeugen vor Gericht nicht zugelassen לפי שאינן עסקין

7 JHVH ist mein Schutz und mein Schild;
auf ihn vertraute mein Herz, und mir ward geholfen,
so dass ich frohlockend mit Leib und Seele ihn preise.
8 JHVH ist seinem Volke Schutz
und er die Zuflucht, wo sein Gesalbter Heil findet.
9 Hilf deinem Volke und segne die ewig Deinen
und weide sie und sorge für sie bis in Ewigkeit.

29.

1 Ein Psalm Davids.
Bringet für JHVH herbei, ihr Machthaber,
bringet herbei für JHVH Schätze und Herrlichkeiten!

בישובו של עולם, weil ihr Geschäft dem Anbau der menschlichen Gesellschaft nicht dienlich ist. Synhedrin 24b. 7 ומשירי אהודנו ist nicht gut hebräisch. Dazu kommt noch, dass das Imperf. Hiphil mit beibehaltenem ה nur in der dritten Person sich findet. Vgl. 45, 18, 116, 6, Jes. 52, 5, was bei mehreren Beispielen gewiss nicht zufällig ist. Bei der ersten Pers. sing. wurde die vollere Form wegen des Zusammenstossens zweier Kehllaute gewiss unterlassen. Man lese daher für diese zwei Wörter וְגַם־בְּשָׂרִי יְהוֹדֶנּוּ. Zur Gegenüberstellung von בשר = Leib und לב = Seele vgl. 16, 9 und 84, 3. Die deutsche Uebersetzung musste sich etwas freier gestalten. 8 Für das ganz beziehungslose למו lies nach LXX לְעַמּוֹ und streiche הוא, dessen Gebrauch in diesem Zusammenhang selbst in der gemeinen Prosa störend wäre, da hier, im Unterschied von 33, 20, JHVH, auf den das in Frage stehende Pronomen sich beziehen soll, Subjekt im vorherg. Satz ist. Das Wörtchen entstand hier dadurch, dass dessen erste zwei Buchstaben aus dem Folg. dittographiert wurden, worauf man sie nach Vermutung zum Pronomen ergänzte. 9 Für ונשאם lies וְנָשְׂאֵם, Kal. Hier ist nicht von Erhebung des Volkes, sondern vom Tragen desselben die Rede, Piel aber kann nicht tragen bedeuten. Zur Vorstellung, dass JHVH sein Volk trägt, vgl. Ex. 19, 4 und M. K. zu Jes. 46, 1—3.

29.

1 בני אלים gibt LXX mit υἱοὶ θεοῦ wieder. So fassen auch alle neuern Erklärer den Ausdruck und übersetzen Göttersöhne. Danach finge dieses Lied an mit einer Aufforderung an „Göttersöhne“, das heisst, Götter oder mindestens Engel, JHVH Ehre und Preis zu geben.[33]) Natürlich kann ein so anfangendes Lied nur von tief religiösem Inhalt und Charakter sein. Man überzeugt sich jedoch bald eines andern, wenn man dieses Lied in Vergleich mit Ps. 96 betrachtet. Dort ergeht V. 7 diese Aufforderung nicht an בני אלים, sondern an משפחות עמים. Es ist wohl möglich, dass in jenem Zusammenhang משפחות prägnant zu verstehen ist, etwa = patrizische Geschlechter, in welchem Sinne auch das deutsche „Geschlecht“ in der ältern Sprache vorkommt. Jedenfalls aber ergeht dort diese Aufforderung an Sterbliche. Danach bezeichnet auch unser בני אלים nichts, als Edle (διογενεῖς), Machthaber. Dann versteht es sich von selbst, dass in dieser Verbindung כבוד ועז etwas ausdrücken muss, was nur die Grossen und Reichen zu geben vermögen. Was dies sei, lässt sich leicht erraten. Doch, weil dieses kraftvolle und in vieler Hinsicht sehr schöne Liedchen in der neuen

2 Bringt für JHVH herbei Schätze, die seines Namens würdig,
werft euch vor JHVH nieder
mit Gaben zur Verherrlichung seines Heiligtums.

Fassung, wie bereits angedeutet worden, an religiösem Charakter viel verliert, und weil ein solcher Verlust von frommen Lesern nicht so leicht hingenommen werden kann, ist es besser, bei der Erklärung den wichtigsten Punkt nicht aus dem Zusammenhange erraten zu lassen, sondern klar zu beweisen. Und da muss vor allem an eine unleugbare geschichtliche Tatsache erinnert werden. Aus Hagg. 2,8 erfahren wir, dass der neuerbaute zweite Tempel zu Jerusalem sehr ärmlich und im Vergleich zum ersten wie nichts war. Ferner wissen wir, dass der Prophet, um die gedrückte Stimmung, welche der Anblick des ärmlichen Gebäudes hervorrief, zu heben, sich gezwungen sah, im Namen seines Gottes zu prophezeien, dass jener so ärmliche Tempel gar bald den ersten an כָּבוֹד noch übertreffen würde. Gar bald, sagte er, wollte JHVH Himmel und Erde und Land und Meer und alle Völker in Bewegung setzen, um sein Haus mit כבוד zu füllen. Ibid. V. 6 und 7. Wenn noch ein Zweifel obwalten kann über das, was mit jenem כבוד gemeint sei, so wird er beseitigt durch die der Verheissung eingeschalteten Bemerkung „mein ist das Silber und mein das Gold, spricht JHVH der Heerscharen". Denn aus diesen Worten geht klar und deutlich hervor, dass jenes כבוד entweder mit Gold und Silber identisch oder doch etwas ist, was damit erlangt werden kann, also irdische Pracht. Um solches כבוד zu gewinnen, wurde nach Sach. 2, 12 ein Engel zu den Heiden entsendet, der, wie der Prophet dessen Mission naiv ansah, von ihnen all die Schätze zurückbringen sollte, um welche sie Israel beraubt hatten.[34]) Aus unserem Liede aber zeigt sich, dass jener Engel entweder nie entsendet wurde oder ihm die Mission misslang, sodass das ersehnte כבוד nach wie vor ausblieb.[35]) Nach dem soeben Gesagten leuchtet nun ein, dass כבוד hier nichts anderes bezeichnet als eben jene Pracht, die man für den Tempel zu Jerusalem so sehr wünschte. Zugleich wird man leicht einsehen, dass neben diesem כבוד auch עז nichts als irdische Herrlichkeit bedeutet, die für Gold und Silber zu haben ist. Ueber diese Bedeutung des Wortes vgl. Pr. 31, 25, wie auch die Bemerkungen zu Ps. 68, 29 und 85. Es werden also hier, nachdem alle Vertröstungen auf eine Verherrlichung des Tempels von aussenher durch Engel und Kriegsbeute als nutzlos sich erwiesen, die Machthaber und Reichen in Israel selbst aufgefordert, für das ärmliche Haus Gottes die nötige Pracht und Herrlichkeit herbeizuschaffen. Denn, dass JHVH etwas geben so viel sein kann, als für sein Heiligtum geben, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. 2 כבוד hat hier, wie auch im folgenden Verse dieselbe Bedeutung wie im vorhergehenden. בהדרת קדש heisst angeblich „im heiligen Schmuck". Fragt man jedoch, was das für ein Schmuck sei, so kann ein Verdrehen der Augen oder sonst eine fromme Geste die einzige Antwort darauf sein. Das mag für gläubige Seelen hinreichen. Wem es aber um Wissen zu tun ist, der kann die richtige Erklärung des fraglichen Ausdrucks in der Stelle 2 Chr. 20, 21 finden. Dort ist die Rede von Sängern JHVHes, die Psalmen absangen להדרת קדש. Freilich wird der Ausdruck auch an jener Stelle „in heiligem Schmucke" wiedergegeben; aber ל kann nie das bezeichnen, was man anhat. להדרת קדש kann nur heissen „zur Verschönerung des Gottesdienstes".[36]) Und in ähnlicher Weise ist

3 Die Stimme JHVHes erschallt über den Wassern;
der Gott, dess die Schätze sind, donnert,
JHVH über den mächtigen Wassern!
4 Die Stimme JHVHes hat Macht,
die Stimme JHVHes hat Majestät.
5 Die Stimme JHVHes zerschmettert Cedern,
JHVHes Stimme zerschmettert die Cedern des Libanon.
6 Er macht sie hüpfen,
wie ein Kalb den Libanon
und den Sirjon wie einen jungen Wildochsen.
7 Die Stimme JHVHes haut — — —
— — — — — Feuerflammen
8 Die Stimme JHVHes macht erbeben die Wüste,
JHVH macht erbeben die Wüste Kadesch.
9 Die Stimme JHVHes macht Hirschkühe kreissen
und bringt Geburtswehen über die Gemsen —
und mit aller Macht, die ihr zu Gebote steht,
befiehlt er Schätze in seinen Tempel.

---

der Ausdruck hier gebraucht, nur in konkreterem Sinne, der in obiger Uebersetzung klar werden muss, wenn hier hinzugefügt wird, dass sich vor jemandem mit etwas niederwerfen so viel ist, als demütig es ihm zu Füssen legen; vgl. zu 45, 13. Irgend welcher Zweifel aber, den man über den Sinn von השתחוו ליהוה בהדרת קדש noch hegen kann, muss vollends schwinden, wenn man bedenkt, dass es Ps. 96, 8 unmittelbar vor diesem Passus heisst שאו מנחה ובאו לחצרותיו. 4 Zum Gebrauch der Präp. in בכח und בהדר vgl. zu 9, 10. Also wörtlich: die Stimme JHVHes besteht aus Macht, d. h., ist mächtig. 6 רקד heisst sonst tanzen, aber daran ist an dieser Stelle nicht zu denken, da die Donnerstimme JHVHes nichts weniger als Tanzmusik ist. Das Verbum scheint hier die schnelle Bewegung scheuer Tiere auszudrücken. Vgl. 114, 4. Es ist durchaus nicht nötig, das Suffix im Verbum zu streichen. Es kann sehr gut die folgenden Namen der Berge anticipieren. Von diesen muss aus rhytmischen, wie auch aus grammatischen Gründen לבנון zum vorherg. und ושריון zum folg. gezogen werden, weil sonst der Parallelismus nicht vollkommen ist, und auch die Singulare von עגל und בן nicht passen. Die Konstr. ist dann ähnlich wie 88, 12. 7 Dass dieser Vers verstümmelt ist, ersieht man schon aus dem Fehlen eines zweiten Gliedes. 9 Für יערות lies יְעֵלוֹת[37]) und zu יחשף vgl. خشف = durch Drücken die Geburt beschleunigen, und خسف = das Junge der Gazelle. So bildet ויחשף יעלות eine Parallele zu יחולל אילות. Wenn in diesem Liede vom Abschälen der Wälder die Rede wäre, müsste der betreffende Passus nicht hier, sondern etwa unmittelbar vor oder unmittelbar nach V. 5 sich finden. Auch müsste der Plural von יער, wenn er vorkäme, nicht יערות, sondern wie der Ortsname קרית יערים zeigt, יערים lauten. Das Suff. in כלו bezieht sich auf קול, und das Wort steht instrumental im Acc. אמר heisst hier, wie öfter, befehlen, bestellen, und כבוד hat selbstverständlich dieselbe Bedeutung

10 JHVH war zur Zeit der Sintflut
und JHVH bleibt König in Ewigkeit.
11 JHVH wird seinem Volke Kraft verleihen,
JHVH wird sein Volk mit Frieden segnen.

30.

1 Ein Psalm. Lied für die Tempelweihe. Von David.
2 Ich will dich preisen, JHVH,
weil du mich krank werden liessest, aber nicht zugabst,
dass meine Feinde ihre Schadenfreude an mir hätten.
3 JHVH, mein Gott, ich schrie zu dir,
da heiltest du mich.
4 JHVH, du hast mich dem Scheol entzogen,
mich in's Leben zurückgerufen aus denen,
die in die Gruft hinabfahren.
5 Lobsinget JHVH, ihr, seine Frommen,
und preiset seinen heiligen Namen.
6 Denn nur einen Augenblick ist er in seinem Zorn,
den Rest des Tages in seiner Huld:
am Abend kehrt Weinen ein, am Morgen Jubel.

---

wie oben. Nachdem der Dichter die mächtige Stimme JHVHes also nach verschiedenen Seiten hin beschrieben, kehrt er zum eigentlichen Thema seines Liedes zurück, indem er sagt: Und mit aller Macht dieser Stimme, wörtlich, mit ihrem ganzen Umfang, bestellt er Herrlichkeit in seinen Tempel — kann da noch ein Zweifel sein, dass die Herrlichkeit sich einstellen muss? Dieser letzte Gedanke bildet, obgleich er der Hauptgedanke ist, nicht einen Vers für sich, sondern ist hier, wo von der Stimme JHVHes zum letztenmal die Rede ist, hinzugefügt, um die Beziehung des Suff. in כלו klarer zu machen, als sie es im andern Falle wäre. 10 Die Erwähnung der Sintflut hat hier den Zweck, durch die Erinnerung an eine Tradition von einer Kundgebung des Zorns JHVHes, wobei alle Menschen bis auf einen, der sich JHVHes Gunst zu verschaffen wusste, elendiglich umkamen, die Grossen und Reichen in Israel zur Erfüllung seiner Aufforderung zu bewegen. Vgl. zu 88, 8. Ueber ישב vgl. die Bemerkung zu 4, 9.

30.

2 Für דליתני lies חִלִּיתָנִי, das allein zum Inhalt des ganzen Liedes passt. Denn das Lied ist offenbar eine Danksagung für Genesung von schwerer Krankheit. Vgl. V. 4 und 10. דלה kann nie „herausziehen“ oder „retten“ bedeuten. Waw in ולא ist disjunctiv. Ueber den Gedanken und die Ausdrucksweise vgl. Jes. 12, 1. 4 העלית bezeichnet nach der Ausführung zu 6, 8 nicht ein Heraufbringen aus dem Scheol, sondern ein Verhüten des Hinabfahrens dahin. Denn nach Hi. 7, 9 gibt es keine Rückkehr vom Scheol. Das Kethib מִיּוֹרְדִי ist das Richtige. 6 חיים kann nicht heissen „ein Lebenlang“. Und selbst angenommen, das Wort könnte das heissen, so wäre darunter nur die Lebensdauer eines Menschen zu verstehen,

7 Und ich spreche getrost,
werde nimmer daran zweifeln:
8 JHVH, in deiner Huld stehst du mir da ein schützender Fels,
verhüllst du dein Antlitz, erfasst mich Schrecken.
9 Zu dir, JHVH, rufe ich
und zum Herrn flehe ich:
10 Was nützt' es dir, wenn ich verstummen sollte,
wenn ich in die Gruft hinabführe?
Kann ein Nichts dich preisen, deine Treue künden?
11 Höre, JHVH, und sei mir gnädig,
JHVH, sei mir ein Beistand.
12 Wandle die Trauer mir zum Reigen,
ziehe mir das Trauergewand aus und gib mir Freude immerdar.
13 damit ein lebendiges Wesen dir lobsinge und nicht verstumme,
damit ich, JHVH, mein Gott, dich ewig preise.

---

und es ist nicht denkbar, dass der Dichter für die Huld seines Gottes das Mass von einem Sterblichen hergenommen. Nach der alten jüdischen Erklärung hiesse חיים ברצונו in seiner Huld ist für den Menschen Leben. Das könnte der Ausdruck an sich nach Pr. 16,15 allerdings heissen, allein ein solcher Gedanke passt hier nicht in den Zusammenhang. Denn, wie zu באפו, muss das Subjekt zu ברצונו JHVH sein, und wie רגע, muss auch das fragliche Wort ein Zeitmass bezeichnen. Man lese daher הַיּוֹם, welchem als längerem Zeitabschnitt רגע als winziger Bruchteil davon entgegengesetzt ist. 7 Das Objekt zu אמרתי ist der ganze folg. Vers als direkte Rede. Das Perf. drückt hier eine Tat aus, die unmittelbar auf's Wort folgt. Für die Unform בשלוי lies בְּשַׁלְוִי. שַׁלְוִי ist ein Nomen mit der Endung ai, arab. سَلْوَى, und bedeutet Trost, Zuversicht, Sicherheit. בשלוי ist also nicht Zeitbestimmung, sondern Umschreibung eines Adverbs der Art und Weise. Ueber אמוט, welches nicht absolut, sondern in Bezug auf die durch אמרתי bezeichnete Handlung zu verstehen ist, vgl. zu 21, 8. Die traditionelle Fassung führt hier einen ganz fremden Gedanken ein und lässt überdies den frommen Dichter so sprechen oder gesprochen haben, wie es nach 10, 6 nur der Gottlose tut. 8 Mit dem genauen Wortlaut des überlieferten Textes ist hier nichts anzufangen, denn es fehlt für העמדתה das Objekt, und הר kommt nie in Verbindung mit עז vor. Man erhält aber einen sehr guten Sinn, wenn man בִּרְצוֹנְךָ עָמַדְתָּ לְצוּר מָעֹז liest. Ueber עמד ל vgl. Ez. 7, 11 קום ל. 10 Für בדמי lies בְּדֹמִי als Inf. von דמם, dem V. 13 ולא ידם entgegengesetzt ist. דם heisst Mord und kann daher nie und nimmer den von JHVH über einen Menschen verhängten Tod bezeichnen. Dass עפר alles Gehaltlose bezeichnet, ist schon oben 7, 6 beiläufig bemerkt worden. In demselben Sinne wird auch אפר gebraucht. Vgl. Jes. 44, 20 und Hi. 13, 12. Auch findet sich dafür die Verbindung עפר ואפר, Gn. 18,27, Hi. 30,19 und 42, 6.[88]) 12 Der Orientale kann wegen seines losen Gewandes den Gürtel nicht entbehren. Darum ist jemand mit etwas gürten, bildlich so viel, als es ihm für beständig geben. Vgl. 109,19. 13 כבוד, welches dem עפר in V. 10 entgegengesetzt ist,

31.

1 * Ein Psalm Davids.
2 Bei dir, JHVH, suche ich Zuflucht,
lass mich nimmer zu Schanden werden;
in deiner Liebe errette mich.
3 Neige mir dein Ohr, rette mich schnell;
erweise dich mir als schützender Fels,
als heilvolle Burg.
4 Denn du giltst mir ja als Fels und Burg,
so wolle mich denn führen und leiten*
um deines Namens willen,
5 und mich ins Netz nicht geraten lassen,
das sie mir gelegt,
denn du bist ja mein Schutz.
6 In deine Hände befehle ich meinen Geist,
du wirst mich erlösen, JHVH, treuer Gott.
7 Ich hasse, die an nichtigen Götzen festhalten,
denn ich vertraue auf JHVH.
8 Lass mich jubeln und frohlocken über deine Huld,
in der du auf meine Pein geschaut,
geachtet auf die Not meiner Seele
9 und mich nicht überliefert in Feindesgewalt,
mich vielmehr auf freien Fuss gesetzt.

---

heisst, wie schon früher bemerkt, etwas Gehaltvolles und bezeichnet hier ein lebendes Wesen im Gegensatz zu den Schatten des Scheol. Dass ולא ידם mit ברדמי V. 10 kontrastiert, ist eben dort gesagt worden. Auch das Verbum im zweiten Halbvers hängt von למען ab. Die Wortstellung לעלם אודך statt אודך לעולם ist poetische Lizenz, denn in der Prosa kann nur אשר oder אשר לא zwischen למען und das von ihm abhängige Imperfectum treten. Hier ist die Wortstellung auch um so weniger befremdend, als למען im zweiten Gliede nicht ausgedrückt ist.

31.

2 צדקה, welches im Talmud, wie sein griechisches Aequivalent im Neuen Test., schon rundweg milde Gabe und Almosen heisst, bezeichnet hier, wie meistenteils in den Psalmen, Milde, Liebe.[30]) Doch ist das Wort in diesem Sinne verschieden von חסד. Der Unterschied wird an einer andern Stelle weiter unten gezeigt werden. 3 להושיעני ist Umstandssatz. Vgl. לאמר vor direkter Rede = قائلا. 4 Das zu 22,10 Gesagte gilt auch hier. Auch hier kommt es lediglich darauf an, dass JHVH dem Dichter als Fels und Burg gilt, weshalb er, seinem Namen Ehre zu machen, sich ihm als solche bewähren sollte. Insofern motiviert dieser Gedanke die im vorherg. ausgesprochene Bitte, die hier im zweiten Gliede mit anderen Worten wiederholt wird. 5 Ueber תוציאני vgl. zu 25, 15. 7 Für שנאתי lesen fast alle Neuern nach LXX שָׂנֵאתָ, was ganz verkehrt ist. Denn,

10 Sei mir gnädig, JHVH, denn mir ist angst,
vor Gram krankt mein Auge an Schlaflosigkeit,
mein Leib und meine Seele.
11 Denn mein Leben ist in Kummer dahin,
und meine Jahre unter Seufzen;
vom Leiden ist meine Kraft gelähmt,
und meine Gesundheit zerstört durch Schlaflosigkeit.
12 Allen meinen Widersachern bin ich ein Hohn
und meinen Nachbarn erst recht
und ein Schrecken meinen Bekannten;
die mich auf der Strasse erblicken, fliehen vor mir.
13 Ich schwinde aus dem Gedächtnis, als wäre ich schon tot,
werde gehalten für ein verlorenes Ding.
14 Denn ich höre viele sprechen „Schrecken um ihn her!“,
da sie sich allesamt wider mich beraten,
mir das Leben zu nehmen trachten.
15 Ich aber vertraue auf dich, JHVH,
spreche, du bist mein Gott.
16 In deiner Hand sind meine Geschicke,
errette mich aus der Gewalt meiner Feinde und Verfolger.
17 Lass deinem Diener dein Antlitz leuchten,
errette mich in deiner Huld.
18 JHVH, ich will mich nicht zu schämen haben,
dass ich dich anrufe;
die Gottlosen lass zu Schanden werden,
lass sie Scheol nur erwarten.
19 Lass verstummen die Lügenmäuler,
die den Frommen Grausiges voraussagen

---

dass JHVH die Götzendiener hasse, braucht nicht erst gesagt zu werden. Waw in ואני leitet einen Grund ein. 10 Ueber עששה vgl. die Bemerkung zu 6, 8. 11 Für בעוני, welches zu ביגון und באנחה in der Parallele durchaus nicht passt, lies בְּעָנְיִ. 12 מאד kann sehr gut heissen „erst recht“. 13 כלי ist hier nicht Gefäss, sondern schlechtweg Ding. Vgl. Jer. 22, 28 und Hos. 13, 15. 14 Das Suff. in בהוסדם bezieht sich nicht auf רבים, sondern auf die Feinde, die dem Dichter nach V. 5 ein Netz gelegt. 16 An ומרדפי ist nichts auszusetzen. Die dafür וּמְרַדְּפַי haben wollen, wissen nicht, dass Piel von רדף von einem Feinde nicht gebraucht werden kann. Die Unform 7, 6, die nach Piel aussieht, beweist nichts. 18 Ueber אבושה כי vgl. zu 25, 20. Zur Bedeutung von דמם ל vgl. 37, 7 und 62, 6. Doch bezeichnet der Ausdruck hier nicht das Erhoffen dessen, was man erwünscht, sondern das Erwarten dessen, was naturgemäss eintreten muss. Vgl. תקות אנוש רמה Aboth 4, 4. 19 דבר על heisst hier voraussagen, prognosticieren.

voll Stolz und Verachtung.
20 Wie reich ist dein Gut,
das du aufbewahrt für deine Verehrer,
bereit hältst für die, welche auf dich vertrauen,
das den Anderen unerreichbar ist!
21 Du selber schützest sie vor Feuerbergen,
birgst sie in deinem Schirm vor vielen Flammen.
22 Gepriesen sei JHVH,
der seinen Frommen auszeichnet durch Hilfe gegen den Feind.
23 Wohl hatte ich in meiner Angst gesprochen,
„ich bin getilgt aus deinem Gesichtskreis!"
doch du hörst mein lautes Flehen,
wenn ich zu dir schreie.
24 Liebet JHVH, alle seine Frommen.
JHVH bewahrt die Treuen
und vernichtet für ihren Uebermut, die stolz tun.
25 Seid getrost und gutes Muts,
alle, die ihr auf JHVH harret.

Vgl. 1 K. 14, 2. 20 In diesem Ausrufe findet die Voraussagung der Lügenmäuler, von denen im vorherg. die Rede war, ihren Widerspruch. פעל ist hier nicht = erzeigen, sondern = vorbereiten, eigentlich schaffen. Zur Fassung von נגר vgl. zu 28, 5. Für das richtige Verständnis von בני אדם, wie dies hier gebraucht ist, ist es nötig, ein sonst unbekanntes hebr. Sprachgesetz zu erörtern. Bei einer Gegenüberstellung von Genus und einer seiner Species bezeichnet nämlich im Hebr. das erstere das Genus mit Ausschluss der genannten Species. So ist z. B. עם neben רכב und פרשים alles Streitvolk, das nicht zu Wagen oder zu Ross kämpft, Fussvolk, 1 Sam. 13, 5, 2 Chr. 12, 3; neben בגדי נקם bezeichnet תלבשת tägliche Kleidung, eigentlich Kleider, die nicht Kleider der Rache sind, Jes. 59,17;[4]) und neben חָרָשִׁים bedeutet אדם Menschen, die Laien, nicht Künstler, sind. Jes. 44, 11. Siehe M. K. zur Stelle. Danach bedeutet hier בני אדם im Gegensatz zu יראיך Menschen, die nicht Verehrer JHVHes sind.[41]) Diese Menschen werden von der von JHVH für seine Verehrer vorbereiteten und aufbewahrten Herrlichkeit ausgeschlossen. 21 בסתר פניך ist = mit deinem persönlichen Schutze. Vgl. 2 Sam. 17, 11. רְכְסֵי ist st. constr. von רְכָסִים (vgl. בָּקָר und בְּקָרִים) und heisst Haufen, Berge. Für איש lies אֵשׁ und מֵרֹב für מריב. Neben אֵשׁ ist לשנות = Flammen. Vgl. Jes. 5, 24. 22 Lies חָסִיד לוֹ בְּצֵאת מֵצָר. 23 Der Bereich der Augen JHVHes ist, so weit ein Sterblicher in Betracht kommt, das Land der Lebenden im Gegensatz zu Scheol. Vgl. Jes. 58, 8. 24 שִׁלֵּם heisst hier ein Ende machen, vernichten. Vgl. Pr. 11, 31 und 20, 22.[42]) Jemandem vergelten ist nur שִׁלֵּם לְ, ausser wenn das Verbum mit doppeltem Acc. konstruiert wird. יתר kann in diesem Zusammenhang nichts anderes heissen, als Uebermut, eigentlich Uebermass. 25 Ueber ויאמץ vgl. zu 27, 14.

32.

1 Von David. *

Wohl dem, dessen Untreue verziehen,
dessen Sünde übersehen ist.

2 Wohl dem Menschen, der,
wenn ihm JHVH seine Schuld nicht anrechnet,
sich im Geiste darüber nicht täuscht.

3 Als ich schwieg, da schwand mein Körper
ob meinem unaufhörlichen Stöhnen;

4 denn schwer drückte mich deine Hand Tag und Nacht,
mein Lebensnerv ward wie die vertrocknete Sommerfrucht. Sela.

5 Da bekannte ich dir meine Sünde,
verheimlichte meine Schuld nicht,
sprach, ich will JHVH meine Taten der Untreue gestehen,
und du verziehst mir die Schuld meiner Sünde. Sela.

6 Ob dergleichen sollte jeder Fromme zu dir beten,
sobald er sich ihrer bewusst geworden,

32.

2 Das zweite Versglied kann nicht absolut verstanden werden, denn wenn jemand von Arg ganz und gar frei ist, dann kann ihm ja JHVH keine Sünde anrechnen, selbst wenn er auch wollte. Die Worte müssen in Bezug auf den Gedanken des ersten Gliedes verstanden werden, so dass der Sinn ist: und er sich darüber nicht täuscht, d. i. dabei sich des Schuldbewusstseins nicht entschlägt, sondern stets an die von ihm begangene Sünde in Reue denkt und JHVH für seine gnädige Vergebung dankt. 3 Das Schweigen ist natürlich in Bezug auf die Sünde zu verstehen. Zu dem zweiten Versgliede, welches an sich nur eine adverbielle Bestimmung enthält, müssen die Hauptbestandteile des Satzes aus dem ersten ergänzt werden. Nur so entsteht ein Parallelismus. Solche Fälle kommen oft vor. Vgl. 22, 3. 146, 10 und zu 52, 3. 4 Die Präp. in בחרבוני ist ganz unerträglich, weil dann nichts da ist, was auf die Bildlichkeit des Ausdrucks auch noch so leise hindeuten könnte. Lies daher כחרבוני und vgl. zu כ 78, 57 נהפך כ. חרבונים aber bedeutet nicht Hitze, denn dann wäre der Gebrauch des Plurals unerklärlich. Das Wort, welches im Sing. wahrscheinlich חֲרָבוֹן gesprochen wurde, bezeichnet getrocknetes Obst, welches zu trocken ausgefallen ist und allen Saft eingebüsst hat. 5 Ueber Verbindung עון חטאתי vgl. zu 36, 3. 6 זאת weist auf חטאתי zurück. לעת מצא = sobald er sie, seine Sünde, ausgefunden, d. i., sich ihrer bewusst wurde. רק ist mit dem unmittelbar darauf Folgenden, nicht mit אליו zu verbinden. ל in לשטף bezeichnet das Wort als Prädikatsnomen, das in einer semitischen Sprache, wie das Arabische zeigt, in einem Verbalsatz im Acc. steht. Im Hebräischen kann dieser adverbielle Acc. durch die Präp. ל bezeichnet werden. Vgl. Dt. 31, 21 לעד = als Zeuge, und Eccl. 9, 4 לכלב חי = als lebendiger Hund.[48]) Subjekt zu יגיעו ist eigentlich das unter זאת Verstandene, doch stimmt das Verbum im Numerus mit dem ihm nähern und zum Prädikats-

dass sie auf ihn ja nicht einstürmen
wie eine Flut mächtiger Wasser.

7 Du bist mir Schutz, bewahrest mich vor dem Feinde,
stehst mir überall zur Seite mit wiederholtem Mahnrufe: (Sela)

8 „Ich will dich belehren,
will dir den Weg zeigen, den du gehen sollst,
ich will dir raten, mein Sohn.

9 Sei nicht unvernünftig, wie das Pferd, wie das Maultier,
dessen Ungestüm man mit Zaum und Gebiss hemmt,
dass du dich nicht halten kannst“.

10 Viel sind die Schmerzen der Gottlosen,
wer aber auf JHVH vertraut,
dem ist er überall mit seiner Huld zur Seite.

11 Freut euch JHVHes und frohlockt, ihr Frommen,
und jubelt, alle, die ihr redlichen Sinnes seid.

33.

1 Jauchzet, ihr Frommen, JHVH zu,
von den Rechtschaffenen gebührt ihm Lob.

---

nomen gehörigen מים, zumal da das Subjekt nicht deutlich genannt ist. Der Sinn ist also: Es soll jeder Fromme, sobald er sich einer Schuld bewusst wird, zu JHVH um Vergebung beten, damit sich seine Sünden nicht anhäufen und deren gesamte Folgen wie ein Strom mächtiger Wasser auf ihn einstürmen. **7** Unter צר ist die Sünde zu verstehen. Dass man sich die Sünde als aggressive Feindin dachte, zeigen Stellen wie 89, 9 und 129, 8, wo die Verba הציל und פדה in Bezug auf deren Opfer gebraucht werden. רני פלט ist = laute Mahnrufe, die zur Rettung führen. Vgl. Kimchi. **8** Dieser und der folg. Vers enthalten ein Specimen der im vorherg. erwähnten Mahnrufe, womit, wie bereits angedeutet worden, die Warnung vor der Sünde gemeint ist. An איעצה ist nichts auszusetzen. Das Wort ist Imperf. von יעץ im Sinne von „ermahnen“. Vgl. arab. وعظ. Für עיני aber lies בְּנִי. Dass JHVH in einer väterlichen Ermahnung des Frommen ihn seinen Sohn nennt, ist ganz natürlich. **9** Für תהיו lies wie der Zusammenhang verlangt, תְּהִי. Ueber עדיו = sein Ungestüm, ungestümer Lauf, vgl. arab. عدو. Das Wort findet sich in ähnlichem Sinne auch Hi. 10, 17, wo עֶדְיֶךָ für עֵדֶיךָ zu lesen ist. Für לבלום lies לכלוא. Zur Fassung von קרב אליך vgl. Jes. 65, 5. Der Sinn ist: Sei nicht wie das unvernünftige Tier, dessen Ungestüm man mit Zaum und Gebiss hemmen muss. Halte dich und zügle selber die Leidenschaft, welche zur Sünde führt. **10** מכאובים לרשע, = מכאובי רשע, ist Subjekt, und רבים ist Prädikat. Nur so gefasst, kann das Adjektiv voranstehen. Die Behauptung, dass רבים weil es ein Zahlwort ist, auch als Attribut seinem Nomen vorangehen kann, ist nicht richtig.[4]) **11** Das Subjekt zu יסובבנו ergänzt sich aus ביהוה, und חסד steht adverbiell im Acc.

33.

1 לישרים ist nähere Bestimmung von תהלה, so dass לישרים תהלה = תהלה

2 Danket JHVH mit der Zither,
auf zehnsaitiger Harfe spielet ihm.
3 Singet ihm ein Lied nach neuer Weise,
schlaget kräftig in die Saiten, dass es schalle.
4 Denn gerecht ist JHVHes Wort
und all sein Tun treu.
5 Er liebt Recht und Gerechtigkeit,
von JHVHes Liebe ist die Erde voll.
6 Auf JHVHes Wort ist der Himmel geworden,
und sein ganzes Heer auf seinen leisesten Befehl.
7 Er sammelte wie in einem Schlauch ein Meer von Wasser,
tat Fluten in Vorratskammern.
8 Es fürchte sich vor JHVH alle Welt,
vor ihm müssen erbeben alle Bewohner des Erdkreises.

לישרים = Lobgesang der Rechtschaffenen ist. Das bestimmende Nomen ist aber des Nachdrucks halber vorangestellt und von dem zu Bestimmenden getrennt. Ein ganz ähnlicher Fall findet sich in der Prosa Dt. 11, 11b, wo למטר השמים—מים so viel ist, als מֵי מְטַר הַשָּׁמַיִם. Für נאוה lies נָאוָה und fasse יהוה als Subjekt dazu. Wie יָפָה in der Mischna Baba kamma 8, 9 und öfter, und wie טָב Midrasch rabba Gn. Par. 85 Ende, so heisst נאוה hier wert. Die Schreibart mit א scheint ursprünglich anzudeuten, dass das Wort mit Kamez als St. absol. und nicht mit Sch'wa als St. constr. zu sprechen ist. תהלה steht also im Acc., gerade wie dies auch in der Sprache der Mischna bei dem von יפה abhängigen Nomen der Fall ist. In obiger Uebersetzung gestaltet sich die Konstruktion unserer Sprechweise angemessen etwas anders, doch ist der Sinn derselbe. Diese Fassung ist der traditionellen unter anderem auch deshalb vorzuziehen, weil danach in den drei Worten gesagt ist, von wem der Lobgesang kommen, und zugleich wem er gelten soll. 3 שיר חדש ist hier, wie die Parallele zeigt, von der Musik, nicht, wie sonst, von den Worten des Liedes zu verstehen. Augenscheinlich war kurz vorher eine Verbesserung in der Musik eingetreten. 6 Unter צבאם ist zu verstehen alles, was der Himmel birgt. Worauf es hier hauptsächlich ankommt, das sind die Wasser, welche nach Gn. 1, 7, über dem Himmel sind. 7 Für כנד lies nach LXX כְּנֹד oder כְּנֹאד. מי הים ist nicht Wasser des Meeres, denn hier ist ja, wie soeben bemerkt worden, von den himmlischen Wassern, auf welche allein אוצרות passt, die Rede. יָם gibt bloss das Mass der Wasser an, sodass der Gesamtausdruck מי הים ist = so viel Wasser, als im Meere ist, oder kürzer ein Meer von Wasser. 8 כל הארץ ist = tout le monde und alle Welt, nur dass es, im Gegensatz zu diesen, stets mit dem Plural des Verbums konstruiert wird. Vgl. Gn. 41, 57. 1 Sam. 14, 25[46]) und 2 Sam. 15, 23. Vgl. das talmudische כולי עלמא, das ebenso konstruiert wird. Die Warnung, welche diese Worte enthalten, ist im Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden zu verstehen. JHVH ist deshalb zu fürchten, weil er die himmlischen Wasser, so wie er sie gesammelt und in Vorratskammern getan, wieder los lassen und so durch eine Flut die Welt oder einen Teil davon vernichten kann. Vgl. zu 29, 10. Und weil diese

9 Denn er befiehlt, und es geschieht,
er gebeut, und es bleibt aus.
10 JHVH macht den Anschlag der Völker zu nichte,
vereitelt die Absichten der Nationen.
11 JHVHes Ratschluss besteht ewiglich,
die Gedanken seines Herzens für alle Geschlechter.
12 Wohl dem Volke, dess Gott JHVH ist,
der Nation, die er zur ewig seinen gewählt hat.
13 Vom Himmel blickt ja JHVH herab,
sieht auf alle Menschenkinder.
14 Aus seiner Wohnstätte betrachtet
alle Bewohner der Erde
15 er, der ihrer aller Herz geschaffen,
der auf alle ihre Taten sich versteht.
16 Nicht durch zahlreich Heer siegt der König,
nicht durch Fülle der Kraft rettet sich der Krieger.
17 Nutzlos ist das Ross für den Sieg
und rettet nicht trotz seiner grossen Kraft.
18 Die Augen JHVHes also wachen über seine Verehrer,
über die, welche auf seine Huld harren,
19 dass er von der Pest sie rette
und sie erhalte in Hungersnot.

Art Furcht genannt ist, wird ירא mit מן konstruiert. 9 עמד bezeichnet hier das Gegenteil von היה, heisst also „ausbleiben". Vgl. 2 K. 4, 6 und M. K. zu Jes. 48, 18. Ein Gedanke, wie ihn das zweite Versglied in dieser Fassung ausspricht, darf hier wegen des unmittelbar darauf Folgenden nicht fehlen. 12 Dies ist, wie gleich klar werden soll, nicht etwa so zu verstehen, dass es dem Volke, dess Gott JHVH ist, nur wohl ergehen kann, sondern es spricht sich darin ein stolzes Nationalgefühl aus. 13 Dieser und der folg. Vers wollen dartun, dass JHVH Israel nicht blindlings gewählt, sondern es nach genauer Prüfung sämtlicher Völker allen vorgezogen, weil er es für das beste und würdigste unter ihnen befunden. Und wahrlich, wer über den ethischen Zustand der damaligen Heidenwelt unterrichtet ist, der muss dieses stolze Nationalgefühl Israels wohlberechtigt finden. In Dt. 9, 4—6 wird man bei genauer Betrachtung nichts gegen solche Ansicht finden. Uebrigens hat ja unser Dichter den Pentateuch nicht verfasst, und wenn selbst dort der Ansicht, welche sich uns hier kundgibt, ausdrücklich und unzweifelhaft widersprochen würde, so wäre dies nur ein Beweis, dass sie die Ansicht des Volkes war. Der Dichter aber, der für das Volk dichtet, denkt und empfindet mit dem Volke. 14 Dieser und der folg. Vers bilden nur eine Strophe. Subjekt zu השגיח ist היצר im folg. Verse. 15 Die Fassung des zweiten Halbverses geht zur Genüge aus obiger Uebersetzung hervor. 18 Für עין lies nach LXX עֵינֵי, dessen zweites Jod wegen des folg. Anlautes weggefallen ist. Der Sing. von עין kommt sonst in dieser Verbindung nicht vor. 19 In Parallele mit רעב kann

20 Wir harren auf JHVH,
unser Schutz und Schild ist er;
21 denn durch ihn wird unser Herz froh,
dieweil wir auf seinen heiligen Namen vertrauen.
22 Deine Huld, JHVH, werde uns zu Teil,
wie wir sie von dir erhoffen.

34.

1 Von David. Als er sich wahnsinnig stellte vor Abimelech,
der ihn dann fortjagte, dass er entkam.
2 Ich will JHVH preisen zu jeder Zeit,
stets sei sein Lob in meinem Munde.
3 JHVH verdanke ich meine Triumphe,
hören sollen es die Frommen und sich freuen.
4 Verherrlicht JHVH mit mir
und lasset uns allesamt seinen Namen hoch preisen.
5 Ich wendete mich an JHVH und er hat mich erhört
und von allem, was ich fürchtete, mich gerettet.
6 Seht mich an, so werdet ihr vor Freude strahlen
und Enttäuschung wird euch fern bleiben:
7 Da ist ein Armer, auf dessen Ruf JHVH hörte
und den er aus allen seinen Nöten befreite.

מות nur die Pest bezeichnen. 21 Das erste Versglied motiviert den ersten, und das zweite den zweiten Gedanken des vorherg. Verses. Diese Art Chiasmus, welche die Araber ضم ونشر nennen, findet sich im Hebr. hie und da auch in der Prosa. Aehnlich Ex. 29, 27 und ganz wie hier Dt. 22, 25b—27. Siehe auch M. K. zu Jer. 51, 3—5. In der Poesie, wo diese Redeweise natürlicher Weise häufiger vorkommt, ist die Konstruktion, wie später gezeigt werden wird, meistens verkannt worden. 22 Dieser Vers scheint nicht ursprünglich, sondern ein späterer liturgischer Zusatz zu sein.

34.

3 התהלל ב, wenn das Objekt der Name eines Gottes ist, heisst mit dessen Hilfe triumphieren oder ihm den Triumph zuschreiben. Vgl. 97, 7 und Jes. 41, 16 wo der Ausdruck in Parallele mit גיל vorkommt. Dazu passt auch hier das zweite Glied besser. 6 Die Uebersetzung folgt zum teil der LXX, die הַבִּיטוּ, וּנְהָרוּ und וּפְנֵיכֶם las. Ausserdem setzt sie אֵלָי für אֵלָיו voraus, dessen Waw dittographiert ist. Nur zu dieser Fassung passt die Hinweisung auf die Person des Sängers im folg. Verse. Waw beim zweiten Imperativ ist = arab. ف und stellt dessen Handlung als Folge deren dar, die durch den ersten Imperativ ausgedrückt ist. Ueber die Konstr. vgl. zu 2 K. 18, 31, צאו אלי ואכלו, und Am. 5, 4, דִּרְשׁוּנִי וִחְיוּ. Für יחפרו liest man besser יֶחְפָּרוּ, da חפר sonst in Verbindung mit פנים nicht vorkommt. In der deutschen Uebersetzung ist das die Enttäuschung ausdrückende Bild notwendiger Weise aufgegeben. Mit זה weist der Sänger, wie schon oben

8 Es lagert ein Engel JHVHes um seine Verehrer
und befreit sie.
9 Versuchet nur und ihr werdet sehen,
wie gütig JHVH ist,
wie wohl dem Manne, der bei ihm sich birgt.
10 Verehret JHVH, ihr, seine Heiligen,
denn nichts mangelt seinen Verehrern.
11 Junge Löwen mögen darben und hungern,
aber die sich an JHVH wenden,
entbehren nichts, was ihnen frommt.
12 Kommt her, Kinder, hört mir zu,
ich will euch lehren, wie man JHVH verehrt:
13 Wer immer du seist, der du das Leben liebst,
der du leben möchtest, um Gutes zu geniessen:
14 Wahre deine Zunge vor Bösem
und deine Lippen vor trügerischer Rede;
15 lass das Böse und tu das Gute,
suche den Frieden und jage ihm nach.
16 Die Augen JHVHes sind auf die Frommen gerichtet
und seine Ohren auf ihren Angstruf.
17 JHVH merkt auf die Uebeltäter,
dass er ihren Namen von der Erde tilge.
18 Jene schreien, und JHVH hört
und rettet sie aus all ihren Nöten.
19 JHVH ist nahe denen, die zerknirschten Herzens,
und hilft denen, die gedrückten Gemütes sind.

---

angedeutet, auf seine eigene Person hin. Ihn, der ihrer einer ist, sollen die frommen Dulder ansehen und merken, wie ihm geschah, und dieser Anblick wird ihnen die Gewissheit geben, dass auch sie ihre Hoffnung auf JHVH nicht täuschen wird. 9 Ueber טעמו וראו vgl. zu v. 6. Der zweite Satz hängt ebenfalls von ראו ab. Es dürfte sich im A. T. nicht leicht ein zweites Beispiel finden, wo ein solcher exklamatorischer Satz abhängig ist. 11 רשו und רעבו sind im Perf., weil sie eine Erfahrung ausdrücken. Dasselbe tut auch יחסרו, steht aber im Imperf., weil es verneint ist. Auch im Griechischen ist ein verneintes Verbum sehr oft ein Imperf., wo man sonst den Aorist erwarten würde. 14 Für מִדַּבֵּר, welches in dieser Verbindung unhebräisch ist, lies מִדְּבַר. Somit schliesst sich auch dieses zweite Glied durch Gleichheit der Konstruktion gefälliger an das erste an. 17 Wie V. 18, worin צעקו nur צדיקים zum Subjekt haben kann, zeigt, stand dieser Vers ursprünglich nach jenem, also unmittelbar vor V. 19. Nachträglich wurden V. 17 und 18 umgestellt aus Rücksicht auf die alphabetische Ordnung. Dabei wurde übersehen, dass auch Thr. Kap. 2—4 die

20 Mögen der Gefahren des Frommen auch viele sein,
aus allen befreit ihn JHVH.
21 Er hütet jedes seiner Glieder,
dass ihrer keines verletzt wird.
22 Ein Unfall rafft den Gottlosen weg,
und die den Frommen hassen, bereuen es.
23 JHVH erlöst die Seele seiner Diener,
und alle, die auf ihn vertrauen, bereuen es nicht.

35.

1 Von David.
Streite du, JHVH, mit denen, die mit mir streiten,
greife meine Angreifer an.
2 Ergreife Schild und Tartsche
und mache dich auf mir zu Hilfe.
3 Ziehe die Lanze und rüste dich gegen meine Verfolger,
sprich zu mir: Ich bin dein Heil!
4 Mögen beschämt und enttäuscht werden meine Todfeinde,

Reihenfolge Pe, Ain ist. 20 רעות ist = Gefahren. 22 Polel von מות unterscheidet sich von seinem Hiphil dadurch, dass man bei ersterem an den sofortigen Tod als Resultat der Handlung, bei letzterem dagegen nur an das Verursachen des Todes denkt, der aber auch erst nach längerer Zeit erfolgen kann. Daher kann, wie 1 Sam. 17, 50 und 51, mit Bezug auf dasselbe Objekt zuerst המית und dann מותת gebraucht werden, sodass jenes die tötliche Verwundung, dieses das Garausmachen bezeichnet. Vgl. auch Ri. 9, 54 und 1 Sam. 14, 13. Ein ähnlicher Unterschied zeigt sich zwischen Hiphil und Piel auch bei manchen anderen Verben, so z. B. bei יָלַד, wo Hiphil die Erzeugung als prima causa der Geburt und Piel die Geburtshilfe als den sie beschleunigenden Faktor bezeichnet. אשם heisst bedauern, bereuen und unterscheidet sich von נִחַם (Niphal) dadurch, dass bei diesem die Reue von aussen her, d. i., durch das Betragen eines andern kommt, während bei jenem die bereute Tat als an sich schlecht erkannt und deswegen bereut wird. Danach ist hier der Sinn: Die den Frommen hassen, bereuen ihren Hass, wenn die Strafe dafür über sie kommt. Vgl. Raschi zum folg. Verse. 23 Auch hier ist יאשמו natürlich in demselben Sinne gebraucht wie im vorherg. und bezieht sich wie dort auf die Handlung des Partizips. Auch an dieser Stelle scheint dieser überschüssige Vers nicht ursprünglich zu sein, doch nicht so sehr wie oben 25, 22.

35.

1 Im Kal heisst לחם Krieg erklären, Krieg anfangen, angreifen. 2 Die Präp. in בעזרתי bezeichnet das Prädikatsnomen. Vgl. Num. 34, 2 בנחלה. Dieses ב, welches man auch Beth essentiae zu nennen pflegt, findet sich auch in Fällen, wo das Prädikatsnomen das direkte Objekt bestimmt, wie Jos. 13, 7. 23, 4 und Num. 18, 10.[46]) 3 סגר heisst hier mit einer eigenen Rüstung sich die Brust schützen. Das Nähere hierüber findet sich M. K. zu Hos. 13, 8. יסגו אחור bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht einen Rückzug im Kampfe, sondern ein

staunend zurückfahren und zu Schanden werden,
die Böses wider mich sinnen,
5 wie Spreu werden, die der Wind vor sich her jagt,
während der Engel JHVHes sie scheucht.
6 Ihr Weg sei finster und schlüpfrig,
. während der Engel JHVHes ihnen nachsetzt.
7 Denn ohne Ursache legen sie mir ihr Netz,
ohne Ursache trachten sie mir nach dem Leben.
8 Ihn überfalle ein Schwindel, dass ihm die Sinne vergehen,
und dass das Netz, welches er gelegt, ihn selbst fange;
in seinem Schwindel falle er hinein.
9 Meine Seele aber frohlocke über JHVH,
freue sich seiner Hilfe.
10 Jeder Zoll an mir spreche,
JHVH, wer rettet, wie du, den Armen aus der Gewalt dessen,
der stärker ist als er,
und den Armen und Elenden vor seinem Räuber?
11 Es stehen falsche Zeugen auf;
die ich nicht kenne, erheben Forderungen gegen mich.
12 Sie vergelten mir Böses für Gutes,
für mein Gefühl der Verwaisung.
13 Denn als sie erkrankten, legte ich Trauergewand an,
kasteite mich mit Fasten,
und mein Gebet ward mir zum täglichen Brot.

Staunen und Zurückfahren. 5 Es ist durchaus nicht nötig, דוחה in דֹּחָם zu ändern, da sich das Objekt leicht von selbst ergibt. 7 Streiche שחת. Dieses Wort rührt von irgend einem alten Leser her, der es sich als Objekt zu חפרו dachte und an den Rand schrieb, woher es in den Text geriet. Dass aber dieses Verbum ohne Weiteres שחת zum Objekt nicht haben kann, ist oben 7, 16 dargetan worden. חפרו ist hier, nach Hi. 39, 29 = בִּקְשׁוּ, und dessen Objekt ist לנפשי. Diese sonst nicht vorkommende Verbindung חפר לנפש פ׳ scheint ihren Ursprung dem Umstand zu verdanken, dass um dieselbe Zeit die häufigere Redensart בקש נפש פ׳ ausser der gewöhnlichen eine neue Bedeutung erhielt.[47]) Ueber die Art, diesen nun zweideutigen Ausdruck zu bestimmen, siehe zu 40, 15. 8 שואה heisst Schwindel, Taumel, und לא ידע das Bewusstsein verlieren. Vgl. Jes. 47, 11, wo ebenfalls לא ידע als Folge von שואה genannt wird. בה geht auf רשתו, und בשואה ist Zeitbestimmung. 11 Das Subjekt zu ישאלוני ergänzt sich aus אשר, welches persönlich, nicht sachlich, zu verstehen ist. 12 שכול ist hier = Verwaisung im weiteren Sinne. Das damit bezeichnete Gefühl ist V. 14 näher beschrieben. Grammatisch ist das Wort Apposition zu טובה. 13 Für חיקי lies חֻקִּי, welches hier = לֶחֶם חֻקִּי ist; vgl. Prov. 31, 15. שוב ist hier wie arab. عاد, med. و =

14 Wie um einen Freund, einen Bruder, ging ich betrübt einher,
wie um die Mutter trauernd, gebeugt.
15 Aber bei meinem Falle freuen sie sich
und rotten, ja rotten sich zusammen wider mich,
wie Fremde, an denen mir nichts gelegen wäre,
zerfleischen mich ohne Unterlass.
16 Und wenn ich ihnen meine Freundschaft beteuere,
dann spotten sie vollends mein, fletschen wider mich die Zähne.
17 O Herr, wie lange willst du zusehen?
Entreisse doch mein Leben ihren Zähnen,
den Löwen mein Teuerstes.
18 Dafür will ich dich preisen mit grossem Chor
und mit zahlreichem Volke dir lobsingen.
19 Nicht sollen über mich triumphieren,
die mir feind sind um nichts,
noch die mich umsonst hassen, mit den Augen blinzeln.

---

werden. Die Präposition welche zur Konstr. dieses Verbums gehört, ist allerdings auffallend. Doch kann על für ל stehen und somit, wie dies, das bezeichnen, wozu etwas wird. Vgl. M. K. zu על עץ רענן Jer. 17, 2. **14** Im zweiten Gliede gehört קדר zu התהלכתי im ersten. Solches Zurückgreifen der Konstr. sogar in den vorherg. Vers ist bereits oben nachgewiesen worden. Es ist also durchaus nicht nötig, den Text zu ändern. **15** Für נכים lies נכרים und fasse dies nicht als Subjekt, sondern als Prädikatsnomen. Das Verbum ist des Nachdrucks halber wiederholt, hat aber beidemal dasselbe Subjekt, welches aus dem Vorherg. sich ergibt. Dieselben Leute, bei deren Erkrankung der Dichter sich wie verwaist fühlte, rotten sich bei seinem Unglück wider ihn zusammen, als wären sie Fremde, die er nie beachtet hätte. Ueber ולא ידעתי vgl. zu 87, 18 und Pr. 12, 10. **16** Mit בחנפי kommt man hier nicht weit. Aus der Uebersetzung der LXX geht hervor, dass ihr Text בחנני hatte, was das Richtige ist, nur lasen die Dolmetscher das Wort fälschlich בְּחָנֻנִי von בחן, während es בְּחַנְּנִי als Inf. Piel von חנן mit Suff. der ersten Person Sing. und vorgesetztem בְּ gesprochen werden muss.. Piel von חנן heisst seine Liebe und Freundschaft beteuern. Vgl. Pr. 26, 25, wo כי יחנן קולו so viel ist, als „wenn er seine Freundschaft laut beteuert“. Dann lies, ebenfalls nach LXX, לָעֲגוּ לָעֹג, nicht לַעֲג, welches als Acc. cogn. durch ein Adjektiv oder folgenden Genitiv bestimmt sein müsste. **17** Für משאיהם lies מִשֹּׁנֵּיהֶם und vgl. V. 16. **18** Ueber בקהל רב vgl. zu 22, 26. An sich kann אודך בקהל רב heissen, ich will dich so rühmen, dass dein Ruhm vielen Leuten bekannt werde, ähnlich wie 18, 5 אודך בגוים nur besagt, dass der Rühmende, ohne unter die Heiden zu treten, von seinem Orte aus den Ruhm an sie gelangen lässt. Aber dazu passt בעם עצום nicht, weil dieses, im Gegensatz zu קהל רב, nur eine Menge, die wirklich beisammen ist, und nicht auch eine grosse Anzahl Individuen, die als Gesamtheit bloss gedacht werden, bezeichnen kann. Mit zahlreichem Volke JHVH preisen heisst ebenfalls ihm mit einem grossen Chor

20 Denn sie wahren nicht mehr den Schein des Friedens
in ihrer Rede
noch ersinnen sie trügerische Worte,
gleich den anderen Gottlosen der Erde,
21 sondern sprechen es laut gegen mich aus,
rufen: ha, ha! wir haben unsere Augenweide,
22 wir haben sie! — O JHVH schweige nicht dazu,
Herr, sei nicht fern von mir.
23 Zeige dich wach und rege für mein Recht,
mein Gott und Herr, für meine Sache!
24 In deiner Gerechtigkeit schaffe mir Recht, JHVH, mein Gott,
dass sie nicht ihre Schadenfreude an mir haben.
25 Lass sie nicht in ihrem Herzen denken, ha!
wir haben, was wir gewünscht!
Lass sie nicht sprechen, wir haben ihn vernichtet!
26 Beschämt und enttäuscht sollen werden alle,
die über mein Unglück sich freuen,
mit Schmach und Schande bedeckt, die mich verhöhnen.
27 Jauchzen sollen und sich freuen, die mir Heil wünschen,
und alle Zeit soll sprechen „gross ist JHVH“,

---

lobsingen. 20 Im zweiten Versgliede kann רגעי ארץ nicht die Friedlichen im Lande bezeichnen. Denn im ganzen Liede ist nur von persönlichen Feinden die Rede, weshalb der Dichter durchweg nur von seiner Person als Gegenstand der feindlichen Angriffe spricht, und wer sollte nun unter den Friedlichen im Lande gemeint sein? Man lese daher רִשְׁעֵי für רגעי und fasse רשעי ארץ nicht als Gegensatz zu den Frommen, sondern zu den Feinden des Dichters, so dass der Ausdruck „die andern Gottlosen des Landes“ heisst. על ist = nach der Weise. Die Negation im ersten Versglied erstreckt sich, wie aus dem unmittelbar Folg. unzweifelhaft hervorgeht, auch auf das zweite. Danach ist der Sinn des Ganzen der: Die Feinde wahren nicht mehr den Schein des Friedens und geben sich nicht mehr, wie sonst Gottlose zu tun pflegen, die Mühe, ihre bösen Gedanken hinter ersonnener, falscher Rede zu verbergen, sondern treten in ihrer Feindschaft offen auf. 21 Den Mund weit auftun bedeutet, insofern man mit dem Mund isst und spricht, zweierlei. Hier, wo das Reden in Betracht kommt, bezeichnet der Ausdruck das rücksichtslose, unumwundene Aussprechen unliebsamer Worte. Die andere Bedeutung wird weiter unten ihre Erörterung finden. Für ראיתה ist רָאִתָה zu lesen und dieses als Wiederholung zum Vorherg. zu ziehen. Das Subjekt bleibt dasselbe עינינו. Als Ansatz zu V, 22 erwartet man nur שמעת, da unmittelbar vorher von den Worten der Feinde, nicht von ihren Taten die Rede ist. 23 Wach werden heisst tätig werden, sich tätig zeigen. Vgl. 44, 24 und 78, 65. 25 Zum exklamatorischen נפשנו vgl. zu 1, 1. 27 חחפץ bezieht sich nicht auf JHVH, sondern ist, trotz seines Singulars, Subjekt zu יאמרו. Nur so wird der Parallelismus vollkommen. Die Konstr. ist ganz dieselbe

wer seinem Diener wohlwill.
28 Und meine Zunge soll reden von deiner Liebe,
alle Zeit von deinem Ruhme.

36.

1 * Von David, dem Diener JHVHes.
2 Herzlich lieb ist die Sünde dem Gottlosen;
die Gottesfurcht behauptet sich nicht gegen ihr Liebäugeln.
3 Denn sie tut mit ihren Augen gegen ihn so schön,
dass er es hasst, an ihr etwas unrecht zu finden.
4 Die Worte seines Mundes sind Trug;
er ist nicht mehr ein vernünftig Wesen, das Gutes tun kann.
5 Er kann auf Böses nicht genug sinnen;
er verharrt auf dem Wege, der nicht gut,
wird des Bösen nicht überdrüssig.
6 JHVH, an den Himmel reicht deine Huld,
deine Treue bis an die Wolken!
7 Deine Milde ist wie die höchsten Berge,
dein Urteil wie die tiefste Tiefe:
Menschen, die wie das Vieh sind, bist du hilfreich, JHVH!
8 Aber wie selten ist deine innige Liebe, o Gott,

---

wie 40, 17, nur dass dort das auf das Objekt folgende Subjekt im Plural, während es hier kollektiv im Sing. ist.

36.

2 Für נאם lies נָעִים und לִבּוֹ für לבי, dann beziehe das Suff. in עיניו auf פשע. Zur Wendung אין—לנגר vgl. Pr. 21, 30. 3 Das Subjekt zu החליק ergibt sich aus פשע im vorherg. Auch hier bezieht sich das Suff. in בעיניו auf פשע. Die Präp. ist instrumental zu verstehen. Im zweiten Gliede ist למצא עונו Objekt zu לשנא. Die Voranstellung des Objekts beim Inf., ist im Hebr. ungewöhnlich, ist aber erklärlich durch den Einfluss des jüdisch-aramäischen Dialekts, wo sie die Regel gewesen zu sein scheint. Vgl. Dan. 2, 10, 16. 18. 3, 16. 4, 15. 5, 15. 16. Esra 5, 3. 9. 7, 24. Ueber שנא mit folg. Inf. vgl. sein Gegenteil אהב Jer. 14, 10. Das Suff. in עונו bezieht sich gleichfalls auf פשע. Vgl. 32, 5 עון חטאתי. 4 Wie das zweite Versglied zu verstehen ist, zeigt obige Uebersetzung. 5 Auf dem Lager etwas tun ist = es noch spät in der Nacht und schon früh am Morgen tun, es nicht genug tun können. התיצב על bedeutet, wie עמד ב, bei etwas verharren. מאס ist = überdrüssig sein oder werden. 7 צדקה ist = Liebe und משפטים Urteile, d. i. Taten, in denen Ansicht und Urteil sich kundgeben. אדם ובהמה bildet einen Begriff, = Tier-Mensch, das heisst, bestialischer Mensch. Vgl. die Uebersetzung von 4b. Schon eine talmudische Autorität aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts bemerkt zu diesem Ausdruck אלו בני אדם שהן ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה, darunter sind Menschen zu verstehen, welche, obgleich mit Vernunft begabt, Bestien aus sich machen. Chullin 5b.[47]) 8 יקר

da nur die wahren Menschen geborgen sind
im Schatten deiner Fittiche!

9 Sie laben sich an der reichen Fülle deines Hauses,
und du tränkst sie aus dem Borne deiner Wonnen.

10 Dieweil bei dir der Quell des Lebens ist
und wir durch deine Huld das Licht schauen,

11 lass deine Huld denen werden, die dich bekennen,
und deine Liebe denen, die redlichen Sinnes sind.

12 Lass nicht den Fuss des Uebermutes mich niedertreten,
noch die Hand der Gottlosen mich rütteln.

18 Dann sind die Uebeltäter gefallen,
gestürzt und können nicht wieder aufstehen.

37.

1 Von David.
Lass die Bösewichte dich nicht kümmern,
beneide nicht, die Unrecht tun.

---

heisst hier selten, nicht teuer. Vgl. 1 Sam. 3, 1. חסד bezeichnet ein tieferes und ungleich stärkeres Gefühl als צדקה. Wer z. B. einem hungrigen Hunde einen Knochen zuwirft, dessen Tat ist ein Akt der צדקה; חסד dagegen ist innige Liebe. JHVHes צדקה, wonach er selbst die Gottlosen, bestialischen Menschen leben lässt und ihnen das zum Leben Nötige gibt, ist wie die hohen Berge, d. i., sie zeigt sich überall und ist reichlich vorhanden, aber seine tiefere, innige Liebe, die ihren Gegenstand unter die Fittiche nimmt, ist selten und wird nur den Frommen zu teil. Denn nach der Ausführung zu 81, 20 bezeichnet hier בני אדם wahre Menschen, eigentlich Menschen, die nicht viehisch sind. Zur Anknüpfung des zweiten Gliedes als Begründung des ersten durch Waw vgl. 60, 13. Gegen diese Fassung sprechen Stellen wie 33, 5 und 119, 64, wonach die Erde von JHVHes חסד voll ist, durchaus nicht. Denn wenn auch חסד Liebe im allgemeinen und צדקה nur einen geringern Grad derselben bezeichnet, ist zwischen beiden ein Kontrast gerechtfertigt. Uebrigens gilt auch hier dasselbe Argument, das wir schon oben geltend gemacht. Die Psalmen rühren nicht alle von einem Dichter her, und über einen so zarten Punkt, wie der fragliche es ist, können verschiedene Dichter verschieden denken. 10 Ueber באורך vgl. 67, 2 und zu אור 27, 1. 12 Für das sinnlose תבואני lies תְּבוּסֻנִי. 13 שם, welches hier augenscheinlich Adverb der Zeit und nicht des Ortes ist, schliesst sich in diesem Sinne dem arab. ثُمَّ an, während es in seiner andern, gewöhnlichern Bedeutung ثَمَّ entspricht. Wahrscheinlich wurde auch dieses שם anders ausgesprochen. Wie, lässt sich nicht sagen. Der Zeitpunkt, auf den hier mit שם hingewiesen wird, ist der Tag der Erfüllung der im vorherg. ausgesprochenen Bitte. Wenn JHVH seine Frommen liebreich schützt, dann müssen die Gottlosen im Kampf gegen sie erliegen. Die Perfekta drücken die Gewissheit aus, mit der die genannten Handlungen in der Zukunft erwartet werden.

37.

1 Hithp. von חרה heisst eigentlich wetteifern, in diesem Zusammenhang

2 Denn wie das Gras werden sie schnell abgemäht
und verwelken wie das grüne Kraut.
3 Vertraue auf JHVH und handle, wie sich geziemt,
bleibe im Lande und übe Redlichkeit.
4 Kommst du dann auch vor JHVH wie ein verwöhntes Kind,
er erfüllt dir jeden Wunsch deines Herzens.
5 Vertraue JHVH dein Geschäft an
und verlass dich auf ihn, er führt es aus.
6 Und er bringt deine Gerechtigkeit an's Licht
und dein Recht klar an den Tag.
7 Harre JHVHes und hoffe auf ihn.
Lass dich den nicht kümmern, der sich Erfolg erzwingt,
den Menschen nicht, der Schwindel treibt.
8 Lass den Verdruss und gib den Aerger auf,
lass dich nicht anfechten, dass du gar Böses tätest.
9 Denn die Bösewichte müssen ausgerottet werden,
und die auf JHVH hoffen, bleiben im Besitze des Landes.
10 Nur noch ein Weilchen, und der Gottlose ist nicht mehr,
du siehst dich um, wo er war, und er ist nimmer da.
11 Die frommen Dulder aber bleiben im Besitze des Landes
und dürfen wählerisch sein auch im höchsten Glücke.

---

aber sich anfechten und zur Nachfolge bewegen lassen. קנא ב heisst beneiden. 3 Aus diesen Worten wie auch aus V. 9, 11, 22, 29 und 34 ergibt sich dies Lied als Protest gegen überhandnehmende Auswanderung, die durch die Uebergriffe der Grossen und Reichen veranlasst wurde. 4 התענג על heisst angeblich sich einer Person oder Sache freuen; und da dies auf Jes. 57, 4 nicht passt, hilft man sich, indem man dort demselben Ausdruck die Bedeutung „sich über jemand lustig machen“ beilegt. Aber diese beiden Begriffe sind von einander so verschieden, dass ihre Bezeichnung durch denselben Ausdruck kaum denkbar ist. Zum mindesten sollte man bei der Bezeichnung des einen oder des anderen Begriffs eine andere Präposition bei dem Verbum erwarten. Vgl. שמח ב mit שמח ל. Die Sache verhält sich jedoch ganz anders. התענג heisst vermöge seiner Form sich als מְעֻנָּג geberden. Die Person, welcher gegenüber man sich so geberdet, wird durch על bezeichnet. Vgl. 1 Sam. 21, 16 השתגע, sich als מְשֻׁגָּע benehmen, das ebenfalls mit על der Person konstruiert wird.[46]) 5 Für גול lies גַּל als Imperativ Piel von גלה im Sinne von „offenbaren, kundtun“. Zur Konstr. mit על vgl. Niphal desselben Verbums Jes. 58, 1. 7 מצליח דרכו und איש מזמות bezeichnen beide nur einen Begriff, da ersteres von letzterem nur erklärt wird. Danach ist מצליח דרכו ein Mensch, der durch eigene Kniffe und Griffe sich Erfolg zu erzwingen weiss, der also etwa das treibt, was Lessings Riccaut „Corriger la fortune“ nennt. Nach der traditionellen Fassung ist מצליח דרכו ein harmloser Mensch, aber es will nicht einleuchten, wie er mit איש עשה מזמות in eine Reihe gestellt werden kann. 8 Die Fassung von אך להרע zeigt obige Uebersetzung.

12 Der Gottlose sinnt Böses wider den Frommen
und fletscht gegen ihn die Zähne.
13 Der Herr spottet seiner,
denn er sieht, dass seine Stunde kommt.
14 Das Schwert ziehen die Gottlosen und spannen ihren Bogen,
den Armen und Elenden zu erlegen,
hinzuschlachten, die redlichen Wandels sind.
15 Ihr Schwert dringt in ihr eigenes Herz,
und ihre Bogen gehen in Stücke.
16 Das Wenige bekommt dem Frommen besser,
als den Frevlern ihr grosser Reichtum.
17 Denn der Arm der Gottlosen bricht,
aber die Frommen stützt JHVH.
18 JHVH kümmert sich um den Bestand der Redlichen,
und ihr Besitz bleibt ihnen für immer.
19 Sie werden nicht zu Schanden zur Zeit des Unglücks,
und in den Tagen der Hungersnot sind sie satt.
20 Ja, die Gottlosen müssen zu Grunde gehen,
und die Feinde JHVHes sind wie der Brand im Kochofen,
sie gehen in Rauch auf, gehen auf.
21 Der Gottlose muss borgen und kann nicht zahlen,
der Fromme aber kann mildtätig und freigebig sein.
22 Denn die von ihm Gesegneten bleiben im Besitz des Landes,
und die von ihm Verfluchten werden ausgerottet.

---

11 Ueber והתענג vgl. zu V. 4 und Anmerkung 48. **12** חרק heisst hier fletschen. Das Knirschen der Zähne geschieht bei verbissener Wut, wovon aber hier nicht die Rede ist. **13** Indem der Gottlose gegen den Frommen Böses sinnt, nimmt er es mit Gott auf, und dann ist seine letzte Stunde gekommen. **16** רבים gehört eigentlich zu המון, stimmt aber im Num. mit dem ihm nähern רשעים überein. Vgl. Dt. 33, 21. Der zweite Dativ ist ausgelassen, weil er sich von selbst ergibt, da von dem Nutzen, den der Reichtum der Gottlosen für den Frommen hat, nicht die Rede sein kann. **18** Ueber יודע vgl. zu 35, 15. ימי ist, wie לעולם in der Parallele zeigt, = Dauer. **20** Für כיקר כרים lies, wie der Zusammenhang dringend fordert, כִּיקֹד כִּירַיִם. Für den Vergleich ist nicht der Backofen, תַּנּוּר, sondern der Kochofen gewählt, weil das Brennmaterial des letztern leichterer Art ist und daher schneller und mehr verbrannt wird, als die schweren Scheite des erstern. בעשן ist = als Rauch, das heisst, wie Rauch. Zum Gebrauch von ב zur Bezeichnung des Prädikatsnomens vgl. zu 22, 26 בקהל רב. **21** Wie der Gedanke des folgenden Verses zeigt, ist hier die Rede nicht davon, dass der Gottlose nicht zahlen will, sondern dass er nicht zahlen kann. Die Unfähigkeit, Schulden zu zahlen, hatte unter Umständen zur Folge, dass die Kinder des Schuldners dem Gläubiger als Sklaven zufielen. 2 K. 4, 1 und Jes. 50, 1. **22** מְבֹרָכָיו ist verschieden von בְּרוּכָיו, welches nur „von ihm Gepriesene“ oder

23 Sind des Mannes Schritte im Verhalten zu JHVH wohlgeordnet,
so kümmert er sich um seinen Weg.
24 Wenn er dem Falle nahe ist, stürzt er nicht,
denn JHVH hält ihn an der Hand.
25 Ich bin jung gewesen und bin alt geworden
und nie sah ich einen Frommen verlassen,
noch seine Nachkommen nach Brot gehen.
26 Alle Zeit kann er mit Geschenk und Darlehn hilfreich sein,
und auch seine Nachkommen sind zum Wohlstand bestimmt.
27 Lass das Böse und tu das Gute,
so wirst du bestehen immerdar.
28 Denn JHVH liebt das Recht
und verlässt seine Frommen nicht.
Ihre Kinder sind geschützt,
aber die Nachkommen der Gottlosen werden ausgerottet.

„in seinem Namen willkommen Geheissene" bedeuten würde. Vgl. zu 68, 36 und M. K. zu Gn. 24, 31. **23** Als logisches Subjekt zum passiven כוננו kann יהוה durch die ihm vorgesetzte Präp. nicht bezeichnet werden. Das wäre unhebräisch. Es bleibt daher nichts übrig, als dieses מן im Sinne des arab. من البيان zu fassen. מיהוה ist dann = im Verhalten zu JHVH. Vgl. 18, 22. Das ganze bildet einen Bedingungssatz. In der Apodosis bezeichnet חפץ, wie der darauf folgende Gedanke zeigt, nicht ein müssiges, sondern ein betätigtes Wohlgefallen. Der Versuch, dieses חפץ mit dem syr. ܚܦܨ = fest stampfen in Verbindung zu bringen, fördert ein Bild zu Tage, das nicht gut möglich ist, weil der von JHVH für den Frommen festgestampfte Weg so für immer bliebe und auch den Gottlosen diente. JHVH müsste denn jedesmal den von dem Frommen zurückgelegten Weg wieder aufwühlen, was doch eines Gottes unwürdige Beschäftigung wäre. **25** Seine ehemalige Jugend erwähnt der Dichter, weil er bei dieser zwiefachen Behauptung zunächst an die Erfahrung denkt, die er an sich selbst gemacht. Als er noch jung und unselbständig war, da war er als Kind eines Frommen vor äusserster Not geschützt; später hat ihn seine eigene Frömmigkeit davor bewahrt. **29** Wie וזרעו לברכה zu fassen ist, zeigt obige Uebersetzung. Ueber ברכה vgl. zu 24, 5. Möglich wäre an sich auch der Sinn „und seine Nachkommen werden zum Gegenstand der Segnungen", d. i., wenn man jemandem Gutes wünschen will, wünscht man ihm, es möge ihm ergehen, wie ihnen. Vgl. Gn. 12, 2[49]) und 48, 20. Doch passt dies weniger in den Zusammenhang. Anderen zum Segen werden, wie manche der Neuern es wiedergeben, kann לברכה nicht heissen, weil solche Vorstellung unhebräisch ist. Dann ist hier von der Frömmigkeit des Frommen nicht die Rede, und seine Mildtätigkeit wird, ähnlich wie oben V. 21 und Pr. 21, 26, nur als Beweis seines Wohlstandes erwähnt. Folglich kann das von seinen Nachkommen Gesagte auch nur auf ihre guten Verhältnisse, nicht auf ihren Nutzen für ihre Mitmenschen Bezug haben. **28** Vor נשמרו lies עֲוִלִים, welches wegen der Aehnlichkeit mit dem vorherg. Worte ausgefallen ist. Das Suff. bezieht sich auf חסידיו. Dies passt

29 Die Frommen werden dann Herren des Landes
und bleiben ewig darin.
30 Des Frommen Mund spricht Weisheit,
und seine Zunge redet, was sich gebührt.
31 Die Lehre seines Gottes hat er im Herzen;
er schwankt nicht in seinem Wandel.
32 Es lauert der Gottlose dem Frommen auf
und sucht ihn zu töten.
33 JHVH überlässt ihn nicht seiner Gewalt,
und gibt nicht zu, dass er verdammt werde,
wenn er vor Gericht kommt.
34 Harre auf JHVH und halte seinen Weg ein,
so wird er dich zum Herrn des Landes erheben;
die Ausrottung der Gottlosen wirst du erleben.
35 Ich sah einen Frevler, der strotzte und wucherte
wie eine üppige Ceder;
36 als man sich aber nach ihm umsah, da war er nicht mehr,
ich suchte ihn, doch er war nicht zu finden.
37 Merke auf den Unschuldigen und achte auf den Redlichen,
wie es jedem der beiden am Ende wohl ergeht.

---

sehr gut zum letzten Gliede und stellt den im überlieferten Text vermissten Ain-Vers wieder her. **31** Das zweite Glied enthält nicht, wie Ewald und Andere meinen, eine Verheissung für den Frommen. Diese kommt erst in den folg. zwei Versen, wo von der Beschützung des Frommen vor den Nachstellungen des Gottlosen die Rede ist. Die Worte sind im ethischen Sinne und als zur Charakterisierung des Frommen gehörig zu fassen. Vgl. zu 15, 5. **32** Für צפה lies צָדָה und vgl. Ex. 21, 13 und 1 Sam. 24, 12. Man beachte, dass, während der Fromme, nach mehreren Seiten hin geschildert, von dem Frevler nicht mehr gesagt wird, als dass er eben diesem Frommen nach dem Leben trachtet. Das allein charakterisiert den Frevler vollständig. **33** Im zweiten Versglied ist von dem Falle die Rede, wo der Fromme aus Notwehr den Frevler tötet und deswegen vor Gericht kommt. **35** Obige Uebersetzung folgt zum Teil der LXX, die כְּאֶרֶז für כאזרח las. **36** Es ist durchaus nicht nötig ויעבר in וָאֶעֱבֹר zu ändern. Solche Beispiele von Wechsel der Person beim Verbum sind, wie schon oben erwähnt, auch in den Büchern der Propheten sehr häufig. עָבַר aber ist hier im Sinne des arab. عبر I. und VIII. gebraucht und heisst betrachten, aufmerksam ansehen. Vgl. Jer. 22 a, 8, welche Stelle zu deutsch also lauten muss: Und grosse Völker werden über das Schicksal dieser Stadt Betrachtungen anstellen.[80]) Und weil עָבַר hier eine Wahrnehmung der Sinne bezeichnet, wird, wie in gewissen Fällen bei רָאָה, der davon abhängige Satz mit וְהִנֵּה eingeleitet. Vgl. Pr. 24, 30 und 31. **37** Ueber שמר vgl. zu 16, 1. Die Konstruktion des Ganzen ist hier dieselbe wie dort. Im erklärenden zweiten Gliede ist אחרית, in seinem gewöhnlichen Sinne gebraucht, Subjekt, und שלום Prädikat. לאיש, dessen Präp. den

38 Doch die Treulosen werden vertilgt allesamt,
die Zukunft der Gottlosen ist abgeschnitten.
39 Der Frommen Heil aber ist JHVH,
ihre Zuflucht zur Zeit der Not.
40 So schützt sie JHVH und rettet sie,
rettet sie von den Gottlosen und hilft ihnen,
dieweil sie bei ihm Zuflucht suchen.

38.

1 **Ein Psalm Davids.** *
2 JHVH, in deinem Zorne strafe mich nicht
und in deinem Grimme züchtige mich nicht.
3 Denn deine Pfeile sind in mich eingedrungen
und deine Hand dringt auf mich ein.
4 Es ist nichts heil an meinem Leibe ob deines Grimmes,
nichts unversehrt an meinem Körper ob meiner Sünde.
5 Denn meine Verschuldungen sind mir über den Kopf gewachsen,
sie drücken mich wie eine schwere Last.
6 Es stinken, es eitern meine Beulen
zur Strafe für meine Torheit.
7 Ich winde und krümme mich gar sehr,
immerfort gehe ich betrübt einher.
8 Denn mein Inneres ist ganz zerfahren,
und es ist nichts Ganzes an meinem Leibe.
9 Ich bin ganz erstarrt und zerschlagen,
ich stöhne in der Reue meines Herzens.

Genitiv umschreibt, ist distributiv, in Bezug auf תם und ישר zu verstehen. **39** Das ו in ותשועת stört die alphabetische Reihenfolge im Psalm nicht, weil es bei folgendem Schwa seinen Konsonantencharakter einbüsst. Streiche das aus dem Vorherg. dittographierte מ in מיהוה, welches den Rhythmus stört, da מעזם מיהוה unsagbar ist, und daher nichts übrig bliebe, als für das zweite Versglied das Subjekt in höchst ungeschickter Weise aus dem ersten zu entlehnen.

38.

8 נקלה ist von der Massora arg verkannt worden. Das Wort kommt nicht von קלה, sondern von נקל, arab. نقل, welches unter anderem auch flicken heisst. Die Aussprache des Wortes lässt sich nicht bestimmt angeben. Sie mag נִקְלָה, נְקֻלָּה oder auch anders sein. Seine Bedeutung ist ohne Zweifel Zerfetzung als Zustand (Zerfetztheit). Vgl. arab. نقل und نغل, welche beide sowohl vom geflickten als zerfetzten Schuh gebraucht werden. Dazu passt auch der Gedanke in der Parallele vortrefflich. 9 נהמת לב ist die tief gefühlte Reue. Vgl. Pr. 5,11. Die Neuern, die hier לבי in לָבִיא ändern, bedenken nicht, dass nach Hos. 11, 10. selbst JHVH nur wie ein Löwe brüllt. Wie sollte nun gar der arme Sterbliche, von JHVHes Pfeilen schwer getroffen und so arg zugerichtet, dass an seinem

[10] Herr, du kennst all meinen Jammer,
und meine Seufzer entgehen dir nicht.
[11] Mein Verstand wird wirr, steht mir still,
meine Kraft und mein Augenlicht, auch die versagen mir.
[12] Freunde und Genossen sind müssige Zuschauer meiner Pein,
und meine Verwandten halten sich fern.
[13] Und meine Todfeinde rechnen auf das Schlimmste,
und die mir übelwollen, reden von Verderben
und denken immer an ein tückisches Uebel.
[14] Ich aber bin wie taub und höre nicht,
und wie ein Stummer, der den Mund nicht auftut.
[15] Und ich verhalte mich wie jemand,
für den ein Anderer hört,
und dessen eigner Mund ihn nicht verteidigt.
[16] Denn ich harre ja auf dich,
du, JHVH, mein Gott, wirst Rede stehen.
[17] Denn ich denke, sie könnten meiner spotten,
glitt mein Fuss aus, mich verhöhnen.
[18] Denn ich bin ja so beschaffen, dass ich fallen kann,
und ich bin mir meiner Schwäche stets bewusst.
[19] Ja, mir ist bang wegen meiner Verschuldung,
bang wegen meiner Sünde.
[20] Und zahlreich sind, die mir feind ohne Ursache,
und viel, die umsonst mich hassen,

ganzen Körper nichts heil und auch sein Inneres völlig zerrissen ist, noch lauter stöhnen können, als der Löwe brüllt? **11** סחרחר braucht nicht Verbum, sondern kann auch Adjektiv nach der Form von ירקרק sein; jedenfalls aber bezeichnet das Wort seiner Wurzel nach das Herz nicht als pochend, sondern als sich windend. עֲזָבַנִי ist ein zweites Prädikat zu לבי. Vgl. 40, 13. Und כחי ist zum folgenden zu ziehen. Nur so hat גם הם einen Sinn, indem es auf כחי und אור sich bezieht, denn, auf עֵינַי bezogen, kann der Ausdruck nur das Augenlicht zu einem anderen Lichte hinzufügen, was einen Unsinn gäbe. Der hier beschriebene Zustand ist die Folge des V. 5 ausgesprochenen niederdrückenden Schuldbewusstseins. Vgl. 40, 13. **13** Ueber וינקשו vgl. نقش III .. unbarmherzig die Rechnung machen. מרמות ist hier nicht Trug, sondern ein tückisches Uebel, welches die Feinde bei dem Dichter annehmen und von dem sie hoffen, dass er es nicht überwinden werde. Vgl. 41, 9. **15** לא ist hier wie oft im Kethib, = לוֹ. Nur so enthält dieser Vers einen neuen Gedanken, der zum folg. sehr gut passt. Vgl. zu 39, 10. **18** Die Fassung dieser Worte erhellt aus obiger Uebersetzung. **19** Für אגיד lies אֶדְאַג, wie schon Andere vorgeschlagen. Zum transit. Gebrauch von דאג vgl. Jer. 38, 19. **20** Für das sinnlose חיים lies mit allen Neuern חִנָּם.

21 und die mir Böses für Gutes vergelten,
mich verfolgen, weil ich dem Guten nachjage.
22 Verlass mich nicht, JHVH, mein Gott,
sei nicht fern von mir.
23 Eile herbei mir zum Schutze,
Herr, mir zu Hilfe!

39.

1 * **Für Jeduthun. Ein Psalm Davids.**
2 Ich hatte gedacht, ich will mich vorsichtig verhalten,
dass ich mit der Zunge nicht sündige,
will den Mund mir knebeln vor der frevlen Rede,
die sich mir aufdrängt.
3 Ich liess meine Hoffnung verstummen,
sprach nicht mehr von Besserung,
und mein Schmerz wurde verbissen.

---

21 Für ומשלמי lies וּמְשַׁלְּמֵי als zweites Prädikat zu dem Subjekt des vorherg. Satzes. 23 תשועתי ist nicht Apposition zu ארני, sondern nimmt in diesem Gliede dieselbe Stellung ein, wie לעזרתי im vorigen, nur dass bei ihm die Präposition ausgefallen ist, was in der Poesie, bei einem von zwei auf einander folgenden Sätzen derselben Konstr. häufig der Fall ist.

39.

1 ל in לידותון und dergleichen scheint nicht den Dichter, sondern den Sängerchor zu bezeichnen, dem das Absingen des Psalms im Tempel zufiel. Vgl. Saadjas Uebersetzug. Dass ל in den Ueberschriften manchmal so verstanden sein will, geht aus לבני קרח 42, 1 und öfter klar und deutlich hervor, da ein Lied nur von einer Person und nicht von mehreren gedicht werden kann. 2 Für das zweite אשמרה lies, wie schon Andere vorgeschlagen, אָשִׂימָה, und בְּעַד רֶשַׁע für das völlig sinnlose בְּעֹד רָשָׁע. Die Präposition hängt ab von dem Begriffe des Schliessens, den מחסום in sich birgt. Vgl. die Verba סגר, חתם, גדר und שׂוּךְ, welche alle mit בְּעַד konstruiert werden. רֶשַׁע kann nach dem Zusammenhang nicht Freveltat, sondern muss gottlose Rede heissen. לנגדי, eigentlich = mir zur Seite, kann sehr gut die gottlose Rede als solche bezeichnen, die nahe liegt und zur Aeusserung lockt. 3 דומיה ist nicht = Stillschweigen, in welchem Sinne es mit נאלמתי eine unerträgliche Tautologie bilden würde, sondern = Hoffnung. Wie das Wort zu dieser Bedeutung kommt, ist bereits oben 22, 3 gezeigt worden. Der Acc., in dem dieses Nomen gedacht werden muss, ist Acc. der Spezifikation, denn der Ausdruck ist nähere Bestimmung von נאלמתי. Nur in dieser Fassung drückt dieses erste Glied einen neuen Gedanken aus, der dem Gedanken des zweiten Gliedes verwandt ist. Was נעכר betrifft, so heisst עָכַר nicht schlechtweg betrüben oder allgemein in's Unglück stürzen. Das Verbum bedeutet ursprünglich die Quelle trüben. Daraus ergibt sich unter aquarischen Verhältnissen, die eine solche Tat unglaublich erscheinen lassen, der Sinn: Unglück bringen über jemanden, der von uns nur Gutes zu erwarten berechtigt ist.

4 Nun aber kocht in mir das Blut,
In meinem Innern brennt es wie Feuer —
Ich muss meine Zunge reden lassen.
5 Belehre mich, JHVH, über meine Bestimmung,
und wie sich das Mass meiner Tage zu ihr verhält:
ich will wissen, warum ich sie verfehle.
6 Fürwahr, spannenlang nur hast du meine Tage gemacht,
und meine Dauer ist nichts im Vergleich zu dir.
Nur als ein Nichts steht der Mensch da ganz und gar. Sela.
7 Mit einem Schattenbild nur trägt sich der Mensch herum,
um nichts nur jagen sie rastlos;

Daher wird עכר nie von Fremden, vielweniger von Feinden gebraucht, sondern stets nur von der eigenen Person, Pr. 11, 17, von dem eigenen Hause, Pr. 15, 27, von Kindern in Bezug auf ihre Eltern, Gn. 34, 30 und Ri. 11, 35, vom eigenen Gotte und Volksgenossen, Jos. 7, 25, und vom Landesherrn in Bezug auf das Land, 1 Sam. 14, 29. Und ebenso wird das Verbum hier gebraucht von dem Schmerz, dem der Leidende selber Gewalt antut, indem er ihn verbeisst. Nur dieser Sinn passt hier. Denn so weit weist die Schilderung hin auf eine Unterdrückung des Schmerzes, nicht auf eine Aufregung desselben. Der Uebergang zur Aufregung des Schmerzes fängt erst im folg. Verse an. 4 Das Bild des ersten Versglieds findet sich ausser an dieser Stelle nur noch Dt. 19, 6, wo es eine tiefe Entrüstung bezeichnet, bei welcher Selbstbeherrschung unmöglich ist. Dieser Sinn passt auch hier sehr gut. In der Uebersetzung hat jedoch das hebr. Bild verdeutscht werden müssen. Auch das zweite Glied lässt sich nicht ganz wörtlich wiedergeben. Ueber בהגיגי vgl. zu 5, 2. 5 קץ ist hier = Bestimmung. Vgl. Hab. 2, 3, wo dieses Wort in Parallele mit מועד vorkommt, und siehe M. K. zur Stelle. Im zweiten Gliede ist מה היא nicht absolut, sondern in Bezug auf קץ zu verstehen, sodass es so viel ist, als מה היא לו; zu diesem Ausdruck vgl. Gn. 38, 8, und Esth. 8, 1. Absolut gefasst, ist der Ausdruck ganz und gar überflüssig. Im dritten Gliede ist חדל, wie Ri. 9, 13 und Hi. 3, 17, transitiv, und sein Objekt ergänzt sich aus קצי. Dieses Verlangen kann der Dichter als Mensch für den Menschen aussprechen. Die traditionelle Fassung ist schon deshalb unrichtig, weil in einem Psalm der Dichter entweder für jeden Gleichgesinnten spricht oder, wenn dies nicht der Fall ist, nur so spricht, dass es ihm jeder Gleichgesinnte in gleicher Lage nachsprechen kann. Dass aber JHVH jedes Individuum sein Ende und das Mass seiner Tage sollte wissen lassen, wäre doch wohl ein eben so unbilliges als törichtes Verlangen. Denn es ist ein grosses Glück für den Menschen, dass er nicht weiss, wann sein Ende kommen wird. 6 Für כל הבל lies לְהֶבֶל. Nachdem כ aus dem Vorherg. dittographiert worden, trennte sich ל vom Worte, und so entstand כל. לחבל ist Prädikatsnomen, und die Präp. bezeichnet den Acc. Denn, wie schon früher bemerkt, steht in einer semitischen Sprache jedes Prädikatsnomen in einem Verbalsatze im Accus. 7 התהלך ב heisst, sich mit etwas herumtragen. Bei צלם muss man hier nicht an die Vergänglichkeit des Menschen denken, sondern an die Nichtigkeit seines weltlichen Strebens und

man häuft Schätze an und weiss nicht,
wer sie sich zu eigen machen wird.
8 Daher, was ich hoffe, Herr,
meine Hoffnung steht auf dich.
9 Von allen meinen Vergehungen befreie mich,
mache mich nicht zum Spotte der Bösewichte.
10 Ich will schweigen, den Mund nicht auftun,
denn du wirst handeln.
11 Doch verschone mich mit deiner Züchtigung;
ich vergehe ja unter der Wucht deiner Geissel.
12 Verschuldet der Mensch etwas,
solltest du ihn mit Strafreden zurechtweisen;
aber du zerstörst, wie ein leeres Vogelnest, sein Teuerstes!
Ein Nichts nur ist der Mensch ganz und gar! Sela.

seiner irdischen Freuden. Somit fängt schon hier der Gedanke an, der im zweiten Versglied fortgesetzt und im dritten zu Ende geführt wird. 8 מה קויתי kann nie und nimmer fragend sein = was soll oder was kann ich hoffen? Das würde מה אקוה heissen. Vgl. Gn. 44, 16 und Esra 9, 10. Dagegen ist das Perfektum allein richtig, wenn מה relativ gefasst wird. Vgl. Ri. 9, 48. Diese Fassung passt auch in den Zusammenhang besser. Denn auf eine solche Frage müsste die Nennung der Hoffnung folgen; statt dessen aber wird der genannt, auf den die Hoffnung steht, was keine passende Antwort ist. Dagegen passt das zweite Glied zum ersten vortrefflich, wenn dieses als unbestimmter Relativsatz gefasst wird. Dann ist der Sinn der: Was immer ich hoffe, steht meine Hoffnung auf dich. 10 Nach dem emphatischen דברתי בלשוני V. 4 und dem kühnen Argumente V. 5, besonders aber in Anbetracht des fast verwegenen Vorwurfs, der später V. 12 folgt, kann dieser Vorsatz, zu schweigen, nicht in Bezug auf JHVH verstanden werden. Schweigen will der Dichter dem unmittelbar vorher erwähnten Toren gegenüber, weil JHVHes Tat die beste Antwort sein werde. Einen ähnlichen Gedanken fanden wir oben 38, 15 und 16. Ueber עשה im Sinne von „handeln" als Gegensatz zu blossem Reden vgl. M. K. zu Gn. 41, 34. 11 Für מתגרת lies nach LXX מִתְגַּבֶּרֶת nach der Form von תִּלְבֹּשֶׁת. תגברת findet sich zwar sonst im A. T. nicht, aber auch תגרה kommt ausser hier nirgends vor. Das Nomen bezeichnet die stets sich erneuernde Kraft. Denn Macht und Kraft sind dem Hebräer ein Begriff.[52]) 12 Dieses עָשׁ hat mit dem gleichlautenden Worte, welches die Motte bezeichnet, nichts gemein. Letzteres hängt dem Stamme nach mit غث zusammen, während dem Stamme des ersterern عش entspricht. Dieses Nomen bezeichnet, wie das arab. عُشّ, das Vogelnest. Unser Wort unterscheidet sich aber von קֵן dadurch, dass es stets das leere, während jenes nur das bewohnte Vogelnest bezeichnet. Vom leeren Vogelnest wird im A. T. gesprochen, wie von einer Sache, die gar leicht zerstört ist, Hi. 27, 18, und die man zerstören kann, ohne sich ein Gewissen daraus zu machen, Hi. 4, 19. An letztere Bewandtnis hat der Dichter hier gedacht. Denn mit dem leeren Vogelnest wird hier natürlich nicht JHVH, sondern des Menschen Teuerstes verglichen.

13 Höre mein Gebet, JHVH, und meinen Angstschrei,
merke auf meine Tränen, schweige nicht.
Denn nur ein Gast bin ich bei dir,
ein Beisass wie alle meine Väter.
14 Lass ab von mir, dass ich mich erheitere,
bevor ich gehe und nicht mehr bin.

40.

1 * Von David. Ein Psalm.
2 Zuversichtlich harre ich auf JHVH;
er schenkt mir Gehör und vernimmt meinen Angstschrei.
3 Er zieht mich heraus aus der grausigen Grube,
aus dem kotigen Schlamme,
und stellt meinen Fuss auf festen Boden,
gibt meinen Schritten Sicherheit.
4 Und er legt in meinen Mund ein neues Lied,
Lobgesang unserem Gotte.
Es schauen es Viele und werden von Gottesfurcht ergriffen
und vertrauen auf JHVH.

So entsteht ein starker Kontrast, da gesagt wird, dass statt den schuldigen Menschen durch blosse Strafreden zurecht zu weisen und ihn an Leib und Gut ungekränkt zu lassen, JHVH ihm schonungslos sein Teuerstes schädigt, wie man ein leeres Vogelnest ohne jeglichen Skrupel zerstört. 13 ושועתי ist ein zweites nachträgliches Objekt zu שמעה, und אל ist mit האזינה zu verbinden. אל תחרש, welches absolut zu verstehen ist, bildet einen Satz für sich. Vgl. 35, 22. אל דמעתי mit אל תחרש zu verbinden, wie es allgemein geschieht, heisst nach der Ausführung zu 22, 3 den Dichter beten lassen, dass JHVH auf seine Tränen nicht achte!

40.

2 Für וַיֵּט lies וַיַּט, Hiphil. Wie כָּרַת allein für כָּרַת בְּרִית, עָצַר für עצר כֹּחַ und שִׂים für שִׂים לֵב vorkommen, so hat sich hier וַיַּט אָזְנוֹ zum blossen Verbum verkürzt. Sich jemand huldvoll zuwenden ist פנה אל. Vgl. 25, 16. 69, 17. 86, 16 und 119, 132. 3 סלע ist an dieser Stelle gebraucht statt des in der Poesie sonst üblicheren צור, weil das Bild hier nicht kriegerisch ist. Hier kommt es lediglich darauf an, dass der Boden hart und fest ist, nicht weich und kotig, und dieser Begriff liegt nur in סלע, nicht in צור. Denn im Bilde denkt der Hebräer bei אבן an die Unempfänglichkeit für Eindrücke, bei צור an das Schutz Gewährende und bei סלע wohl nicht durchweg, aber vorwiegend an die Härte. Vgl. 1 Sam. 25, 37. Ez. 11, 19. 36, 26; Deut. 32, 18. Jes. 17, 10. Hi. 24, 8; Jer. 5, 3. 23, 29 und die Bemerkungen weiter unten zu 137, 9 und 141, 6.[53]) 4 שיר חדש hat hier einen andern Sinn, als 33, 3. Während dort eine neue verbesserte Tonart gemeint ist, hat man hier an die Worte des Liedes zu denken. Selbstverständlich ist der Ausdruck bildlich zu fassen. JHVH legt einem in den Mund ein neues Lied, wenn er ihm neuen Anlass gibt, von seiner Huld und Gnade zu singen. וייראו ist absolut, doch nicht allgemein zu verstehen. Wie יִרְאָה allein so viel ist,

5 Wohl dem Manne, der sein Vertrauen auf JHVH setzt
und sich nicht den Hochtrabenden zuwendet,
die zum Truge abgefallen sind.
6 Zu Myriaden hast du, JHVH, mein Gott,
deine Wunder werden lassen,
und die Absichten, die du mit uns hast —
es gibt nicht deines Gleichen! —
wollt' ich sie verkünden und aussprechen,
es sind ihrer zu viel für die Beschreibung.
7 Dass du Schlachtopfer und Speiseopfer nicht willst,
das hast du mir eingeprägt,
dass du Brandopfer und Sündopfer nicht verlangst.
8 So spreche ich denn: siehe, ich will das leisten,
was in der Buchrolle mir vorgeschrieben ist,

als Gottesfurcht, so bedeutet ירא ohne weiteres Gott fürchten, ihn anbeten und verehren, namentlich wenn man durch eine ausserordentliche oder schreckliche Tat Gottes an einem Andern dazu veranlasst wird. Vgl. zu 52, 8 und zu 64, 10. 6 Für רַבּוֹת lese man רְבוֹת als Plural von רְבוֹ und vgl. Neh. 7, 71. Nur wenn der Ausdruck ein bestimmtes Zahlwort ist, findet sich eine Analogie für die Konstruktion dieses Satzes in Ex. 25, 37 und 37, 23. Wenn aber in dem Wort ein Adjektiv steckt, gleichviel welcher Art, ist die Konstr. unhebräisch. Ebenso erhält man einen Barbarismus, wenn man עשׂת mit אלינו verbindet, wie Kautzsch es tut. Ausserdem wird dann das erste Versglied beispiellos überladen und nimmt sich neben dem kurzen אין ערך אליך sehr schlecht aus, während dieses wiederum abgerissen dasteht und den Sinn des ersten stört. Am besten zieht man ומחשבותיך zum folgenden. Dann ist ומחשבותיך אלינו, = und deine Pläne mit uns, logisches Subjekt zu אין ערך אליך. Man erhält dann wohl einen ungewöhnlichen, aber hebräischen Satz. Vgl. Jes. 66, 18. So wird auch die Gliederung des Ganzen schärfer. Während im ersten Satze von den bereits vollbrachten Wundertaten JHVHes die Rede ist, wird in dem zweiten von den Plänen gesprochen, die er mit seinem Volke vorhat. 7 Die Worte אזנים כרית לי, die allerdings nur mühsam in den Zusammenhang sich fügen, hat man in neuerer Zeit als an dieser Stelle nicht ursprünglich vermutet. Aber wie in die Mitte eines Verses ein ganzer Satz von anderswoher versprengt werden konnte, ist unerklärlich. Die Worte lassen sich beibehalten, wenn man כרה אזנים לפ' als stehende Redensart ansieht, die so viel bedeutet, als das deutsche „einprägen". Dann sind die beiden Sätze, zwischen welche diese Worte eingeschaltet sind, Objekt zu dem darin enthaltenen Verbalbegriff.[54]) Einfach Ohren machen oder geben kann כרה אזנים nicht heissen, denn dafür sagte man nach 94, 9 נטע אזן. 8 אז ist hier Adverb des Umstands, nicht der Zeit. Vgl. zu 55, 14. אמרתי und באתי sind beide im Sinne des Präsens zu verstehen. Was auf das letztere Verbum folgt ist = בִּכְתוּב עָלַי מְגִלַּת סֵפֶר, da die Präposition an die adverbielle Bestimmung getreten ist, statt an das Objekt. Etwas Aehnliches findet man beim Artikel in הַיָּשָׁר הֹלֵךְ, Mi. 2, 7. Der Satz lautet dann zu deutsch wörtlich:

[9] Deinen Willen zu tun begehre ich, mein Gott,
und deine Lehre habe ich im Herzen.
[10] Ich verkünde die Heilsmittel einer grossen Menge,
tue fürwahr meinen Lippen nicht Einhalt,
JHVH, du weisst es ja.
[11] Deine Liebe begrabe ich nicht in meinem Herzen,
noch deine Treue und dein Heil.
Ich spreche zu gar Vielen ohne Rückhalt
von deiner Huld und Treue
[12] So wollest auch du, JHVH, nicht Einhalt tun
deinem Erbarmen gegen mich;
lass deine Huld und Treue nie von mir weichen.
[13] Denn es umgeben mich Gefahren ohne Zahl,
die Strafen für meine Verschuldungen ereilen mich,
und mein Augenlicht versagt mir;
sie sind zahlreicher, als die Haare auf meinem Haupte,
und mir steht der Verstand still.
[14] Komm schnell herbei, JHVH, mich zu retten,
eile, JHVH, mir zu Hilfe!
[15] Mögen beschämt und zu Schanden werden,

Siehe, ich komme mit dem, was in der Buchrolle mir vorgeschrieben ist. Mit etwas kommen aber ist es leisten oder zu leisten bereit sein. Es muss allerdings zugegeben werden, dass der Satz so etwas kompliziert wird. Doch dürfte diese Fassung immer noch erträglicher sein, als die Teilung in zwei sinnlose Sätze, die Kautzsch vornimmt, oder Ewalds Erklärung, wonach der Dichter mit dem Pentateuch unter dem Arme in den Tempel oder gar in die Volksversammlung ging! **10** צדק ist = das Heil, d. i., die in der Lehre JHVHes gebotenen Heilsmittel. Dass בקהל רב nicht mitten unter einer grossen Versammlung heissen kann, ist schon oben 22, 26 gezeigt worden. Hier kommt noch dazu, dass der folg. Satz, mit dem demonstrativen הנה eingeleitet, darauf hinweist, dass der durch בקהל רב ausgedrückte begleitende Umstand bei der Handlung die Anstrengung der Lippen steigert, was nur dann der Fall ist, wenn der Ausdruck eine grosse Anzahl Menschen bezeichnet, die nicht beisammen, sondern einzeln und einer nach dem andern Gegenstand oder Zuschauer der Handlung sind. **11** Da לא כחדתי mit לקהל רב nicht verbunden werden kann, weil כחד stets nur mit מן der Person konstruiert wird, teilt sich das ganze Wortgefüge am besten so ab, dass אמונתך das zweite Glied anfängt. חסדך ואמתך ist dann ein zweites nachträgliches Objekt zu אמרתי, während לא כחדתי absolut und ohne Beziehung der Person dazwischen eingeschaltet ist. **12** Ueber יצרוני vgl. zu 25, 21. **13** Ueber den hier beschriebenen Zustand als Folge eines niederdrückenden Schuldbewusstseins vgl. zu 38, 11. **14** Für רְצֵה lies, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, רְצָה. Was das רְצֵה der Massora heissen soll, würde nach 119, 76 יהי נא חסדך lauten. **15** לספותה ist aus dem oben zu 35, 7 angegebenen Grunde hier hinzugefügt, um das

die da trachten, mir das Leben zu nehmen,
mögen staunend zurückfahren und enttäuscht werden,
die mir übelwollen.
16 Mögen mit schmählich leeren Händen zurückkehren
sie, die über mich rufen: ha, ha!
17 Frohlocken aber und sich deiner freuen sollen alle,
die dich suchen,
beständig sprechen können: „gross ist JHVH“,
die deinen Sieg gern sehen.
18 Zu mir aber, dem Armen und Elenden, eile, JHVH, herbei,
mein Schutz und meine Rettung bist ja du —
mein Gott, säume nicht!

41.

1 * Ein Psalm Davids.
2 Wohl dem, der an den Kranken denkt;
an seinem Unglückstag rettet ihn JHVH.
3 JHVH behütet ihn und lässt ihn leben,
dass er auf Erden bleibt;
und du gibst ihn nicht der Gier der Feinde preis.
4 JHVH stärkt ihn auf dem Krankenlager;
so lange er darnieder liegt,
beschäftigst du dich fleissig mit seiner Krankheit.

---

zur Zeit zweideutig gewordene מבקשי נפשי näher zu bestimmen. Ueber diese nähere Bestimmung der stehenden Redensart vgl. 63, 10 לשואה. Ueber יסגו אחור vgl. zu 35, 4. **16** Für ישמו lies nach 70, 4 יָשֻׁבוּ und עֵקֶב בָּשְׁתָּם für עֵקֶב בָּשְׁתָּם. שָׁתָּם ist שֵׁת mit dem Suffix der dritten Person Plural. Der Satz heisst dann wörtlich „mögen sie auf ihre Spur mit ihrem Gesäss zurückkehren“, d. i., mit nichts als ihrem Gesäss auf demselben Weg zurückkehren, verächtlich gesagt von jemandem, der unverrichteter Sache zurückkehrt. **17** Der Sieg der Frommen ist zugleich auch JHVHes Sieg. **18** Für das sinnlose יחשב, dessen Jod aus dem Vorhergehenden dittographiert ist, lies חֻשָׁה und vgl. 70, 6. Dass die letzten drei Verse hier und dort dieselben sind, sieht man auf den ersten Blick. Für מְפַלְטִי lies מְפַלְטִי, welches allein neben עזרתי passt. Ueber מְפַלֵּט = Zuflucht, Rettung vgl. 55, 9.

41.

1 Ueber דל vergleicht schon Raschi richtig 2 Sam. 13, 4. Für ואשר oder יאשר lies וְיִשָּׁאֵר. Von Glückseligkeit ist im ganzen Liede überhaupt nicht die Rede, und an dieser Stelle handelt es sich lediglich darum, dass, wer anders handelt, als die falschen Freunde des Dichters getan, und dem Kranken Teilnahme erweist, von JHVH dafür am Leben erhalten und in Krankheit nicht verlassen wird. **4** Ueber משכבו = so lange er darnieder liegt vgl. Ex. 12, 40 מושב, zu הפך = nach allen Seiten hin durchsuchen, durchforschen, Targum zu 2 Sam. 10, 3, und

5 Ich spreche, JHVH, sei mir gnädig,
heile mich, wenn ich auch gegen dich gesündigt.
6 Es spricht mein Feind, der Böse, von mir:
„Wann wird er sterben und sein Name verschwinden?“
7 und kommt er mich zu besuchen, redet er falsch;
im Herzen sammelt er Unheil,
wenn er auf die Strasse kommt, spricht er es aus.
8 Unter sich flüstern alle meine Feinde,
rechnen auf das Schlimmste für mich:
9 „Etwas heilloses hat sich in ihm festgesetzt,
und wie er sich einmal gelegt, so steht er nicht wieder auf“.
10 Auch der, mit dem ich in Frieden lebte, auf den ich vertraute,
der mein Brot isst, übertreibt mir die Folgen.
11 Du aber, JHVH, sei mir gnädig und lass mich genesen,
dass ich sie für den Frieden gewinne.

---

zur Konstr. dieses Verbums mit ב (בחליו) Mischna Aboth 5, 22. **5** כי ist in konzessivem Sinne zu verstehen. Vgl. zu 25, 11 **6** Für אֹיְבַי lies אֹיְבִי und mit anderer Wortabteilung יֹאמַר רָע für יאמרו רע. Doch sind איבי und רע identisch. Das zeigt der Sing. בא im folgenden Verse. **8** Streiche das zweite עלי, welches irgend ein alter Leser für לי an den Rand hinschrieb, woher es in den Text geriet. לי erschien nicht recht, weil man יחשבו missverstand, wie dies allgemein noch jetzt geschieht. Denn חשב heisst an dieser Stelle nicht ersinnen, sondern mutmassen, rechnen. Hierzu passt לי mindestens so gut wie עלי, wo nicht noch besser. Die Mutmassung der Feinde ist im folg. Verse deutlich ausgesprochen. **10** הגדיל עלי עקב, eine Redensart, die nur hier vorkommt, heisst angeblich einen Fusstritt versetzen. Diese Erklärung ist jedoch sprachlich und sachlich falsch. Denn man tritt nicht mit der Ferse, sondern mit dem Fusse, und הגדיל kann nicht vom Erheben der Ferse oder des Fusses gebraucht werden. Dann wagen nach V. 8 selbst die ausgesprochenen Feinde des Dichters nur in Flüsterungen ihre Schadenfreude über seine Leiden einander kundzugeben, und wie sollten nun gar die Freunde, mögen sie auch noch so falsch sein, dem Kranken einen Fusstritt versetzen oder versetzen wollen? Mit עקב in der Bedeutung Ferse lässt sich hier überhaupt nichts anfangen. Die Ferse kann nicht grösser gemacht werden, als sie eben ist. Wenn man dagegen עקב im Sinne von عاقبة, Ausgang, Folge, fasst, dann ergibt sich für das Ganze der in obiger Uebersetzung ausgedrückte Sinn von selbst. Denn dass הגדיל übertreiben heissen kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Und dieser Sinn ist hier ganz natürlich. Wenn die falschen Freunde des Dichters ihm auch nicht, wie die Feinde unter sich es taten, sagen können, dass sie von seiner Krankheit das Schlimmste erwarten, so verstehen sie doch ihn zu ängstigen, indem sie ihm deren mögliche Folgen übertreiben. **11** ואשלמה ist = dass ich friedlich stimme, für den Frieden gewinne, und ל in להם bezeichnet, wie öfter, das direkte Objekt. Diese Art das Objekt zu bezeichnen ist der Bezeichnung durch das Suffix am Verbum vorgezogen worden, weil dadurch das kurze Versglied etwas voller wird. Die

12 Daran werde ich erkennen, dass du Gefallen an mir hast,
wenn mein Feind mir nicht wird übelwollen,
13 und wenn ich wieder gesunde und du mich gestärkt
und mich wieder hergestellt hast in deiner Welt für immer.
14 Gepriesen sei JHVH, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Amen. Amen.

---

traditionelle Fassung dieser Stelle verunglimpft diesen lieblichsten aller Psalmen, in welchem nicht nur keine Flüche gegen die Feinde ausgestossen werden, wie sonst durchweg der Fall ist, sondern auch nicht die leiseste Spur von Rachegefühl zu finden ist. Hätte ferner der Dichter an seinen Feinden und falschen Freunden gerächt sein wollen, so würde er seinem Gotte die Rache überlassen haben. Diesem Edelmut angemessen, enthält auch dieses Lied, worin der Dichter offenbar seine Genesung von einer schweren Krankheit feiert, im Unterschied von Ps. 88 nicht die leiseste Anspielung auf seine physischen Leiden. Das Einzige, worüber der edle Sänger klagt, ist die während seiner Krankheit an den Tag getretene Schadenfreude seiner Feinde und Falschheit seiner Freunde, und auch diese bittere Erfahrung scheint ihn nur um ihretwillen, nicht um seiner selbst willen zu schmerzen. Dass unsere Fassung den wahren Sinn dieser Stelle herstellt, wird sogleich noch klarer werden. **12** Für יריע lies יָרֵעַ als Hiph. von רעע und vgl. zur Konstr. dieses Verbums mit על 1 K. 17, 20. Darin, dass die Feinde ihre bösen Absichten gegen ihn werden fahren lassen, will der Dichter den Beweis von JHVHes Huld finden. Denn wenn JHVH an den Wegen eines Menschen Wohlgefallen hat, söhnt er auch seine Feinde mit ihm aus. Pr. 16, 7. **13** תֹּם ist hier nicht im ethischen, sondern wie Hi. 21, 23, im physischen Sinne zu verstehen, und ואני בתמי bildet einen Satz für sich, welcher aber wie die zwei folg. Sätze zur Erklärung des vorherg. בזאת gehört. Ueber ותציבני vgl. Zech. 11, 16 הנצבה. לפניך hat keine religiöse Bedeutung, sondern heisst einfach in deinem Bereiche, d. i., im Lande der Lebenden. Denn Pr. 15, 11 ist poetische Uebertreibung. Nach der nüchternen Anschauung steht Scheol in gar keiner Beziehung zu JHVH und ist sozusagen ausser seinem Bereiche. **14** Einen ähnlichen Zusatz bietet der Schluss eines jeden der folgenden drei Bücher der Psalmen. In allen diesen Zusätzen wird JHVH erklärt für gepriesen in Ewigkeit oder von Ewigkeit bis in Ewigkeit, was gleichsam als Entschuldigung dienen soll für den Schluss statt einer Fortsetzung der Lieder. Als Schluss des fünften Buches ist ein Liedchen gewählt, in dessen letzter Strophe derselbe Gedanke in etwas anderer Weise vom Dichter selbst ausgedrückt ist. Vgl. zu 150, 6. Danach hätte bei der letzten Redaktion des gesamten Psalters dieser Zusatz nur am Schluss des fünften Buches stehen bleiben, bei den ersten vier Büchern aber wegbleiben müssen. Allein die Redaktoren verstanden den Zweck des Zusatzes nicht oder hielten ihn gar überall für ursprünglich und behielten ihn daher jedesmal bei.

Zweites Buch.

42.

1 * * Für die Korachiten.
2 Wie eine Hirschkuh nach Wasserbächen laut ruft,
so ruft meine Seele laut nach dir, o Gott.
3 Es lechtzt meine Seele nach Gott, dem lebendigen Gott:
wann werde ich hinkommen und vor Gottes Angesicht erscheinen?
4 Meine Tränen sind mir zur Speise geworden Tag und Nacht,
da man mir beständig zuruft, „Wo bleibt dein Gott?"
5 Wenn ich daran denke, erfasst mich Wehmut,
wie ich dahin zog * * zum Hause Gottes,
mit lautem Jubel, eine festliche Schar.
6 Was krümmst du dich mir, meine Seele, und wimmerst?
Harre auf Gott, denn ich werde ihn noch preisen können,
ihn, der selbst mir hilft, ja ihn, meinen Gott.
7 Die Seele krümmt sich mir,
weil ich dein gedenken muss im Jordanland
und am Hermon, der zu gering, Berg zu heissen.

42.

1 Siehe zu 89, 1. 2 Es ist nicht nötig איל in אילת zu ändern. איל kann auch sehr gut das weibliche Tier bezeichnen. Vgl. 2 K. 2, 24 דֹּב. Im Vergleich ist das weibliche Tier gewählt, weil man glaubte, dass es die Jungen säugend, für den Durst empfindlicher ist. ערג scheint mit عرج und עֲרוּגָה nichts gemein zu haben, sondern mit dem arab. عجّ, laut schreien, verwandt zu sein. Nur diese Bedeutung passt Joel 1, 20, wo allein dieses Verbum noch vorkommt. Denn während nach 104, 21 Löwen zu Gott brüllen und von ihm ihre Nahrung bitten, ist ein nach Gott lechzendes Vieh nicht denkbar. 4 Ganz unnötiger Weise ändern die Neuern באמר in בְּאָמְרָם. Hier ist es nur um die Schmähung selbst zu tun, nicht darum, woher sie kommt. 5 Die zwei Wörter בסך אדדם sind unübersetzbar. 6 Ziehe mit LXX zum Schlusse dieses Verses das erste Wort des folgenden und lies nach 48, 8 פָּנַי וֵאלֹהָי. Das Suff. in פני aber bestimmt nicht dies, sondern den zusammengesetzten Ausdruck יְשׁוּעֹת פנים, welcher persönliche Hilfe bezeichnet, d. i. Hilfe, deren Bringer da, wo sie Not tut, persönlich erscheint. Eine solche Hilfe war dem Dichter, der, wie aus V. 5 und 7 unzweifelhaft hervorgeht, dieses Lied fern von Jerusalem schrieb, sein Gott dazumal nicht. 7 Für das undenkbare וחרמונים lies einfach וְחֶרְמוֹן. Nachdem Mem aus dem Folg. dittographiert worden, entstand daraus die Pluralendung. Wie מהר

8 Eine Flut ruft der anderen zu!
Auf den Ruf deiner Wasserfälle
fahren alle deine Wogen und Wellen über mich hin.
9 Am Tage verheisst JHVH seine Huld,
doch bei Nacht wandelt sich mir der Lobgesang
zum Gebet zu Gott um mein Leben.
10 Ich möchte zu Gott sprechen, mein Hort,
warum vergisst du mich?
Warum muss ich in Trauer einhergehen unter Feindesdruck,
11 mit der tötlichen Wunde im Herzen,
die mir meine Widersacher höhnend schlagen,
da sie mir beständig zurufen, „wo bleibt denn dein Gott?“
12 Was krümmst du dich mir, meine Seele, und wimmerst?
Harre auf Gott, denn ich werde ihn noch preisen können,
ihn, der selbst mir hilft, ja ihn, meinen Gott.

מצער zu fassen ist, zeigt obige Uebers. Berg und Kultus waren so sehr identisch, dass in der Vorstellung eines alten Propheten der Sieg der Religion Israels zu einem Emporragen von JHVHes Berg über alle Berge sich gestaltet. Jes. 2, 2. Mi. 4, 1. Und in diesem Sinne erscheint unserem Dichter der Hermon im Vergleich zum Zion so gering, dass er kaum den Namen Berg verdient. **8** לקול צנוריך ist mit dem Folg. zu verbinden. **9** Diese Worte bilden eine Klage. Denn תפלה לאל חי ist Prädikat zu שירה und ist virtuell so viel, als „ein Gebet zu Gott um das blosse Leben“. Der Sinn des Ganzen ist also der: Bei Tag entbietet JHVH seine Huld, d. i. stellt sie in Aussicht, doch nachts weicht mein für solche Huld beabsichtigter Lobgesang einem Gebet zu Gott um das blosse Leben. Selbstverständlich sind Tag und Nacht hier ohne Rücksicht auf den Unterschied zwischen ihnen nur als zwei unmittelbar auf einander folgende Zeitabschnitte genannt. Für שִׁירֹה liest man vielleicht besser שִׁירָה, was zu תפלה besser passt. **11** Für ברצח liest Olshausen nach Pr. 12, 4 כרקב und scheint sich darauf viel zu Gute zu tun. Man erhält so den poetischen Gedanken „Wie Wurmfrass in meinen Gebeinen verhöhnen mich meine Bedränger“! Aber auch von dem Unschönen dieser Ausdrucksweise abgesehen, wäre ein solcher Vergleich hier ganz falsch, obgleich er dort im Spruche die verkörperte Wahrheit selbst ist. Denn ein schändliches Eheweib ist dem Gatten, der mit ihr zusammen lebt und mit ihr wie zu einem Fleische geworden, wirklich wie Wurmfrass in den Knochen, nicht aber ein fremder Feind, mit dem man nicht zusammenzukommen braucht, wenn man nicht will. Nicht viel schöner oder besser ist Ewalds „als wäre Zermalmung mir in dem Gebein, schmähen mich meine Bedränger“. Ganz anders gestaltet sich der Sinn dieser Worte, wenn man sie mit dem Vorherg. verbindet, ברצח dieselbe grammat. Stellung im Satze gibt, wie בלחץ, und nur die Präpos. darin um ein Haar verschieden fasst, so dass אלך ברצח ungefähr wie 39, 7 בצלם יתהלך verstanden wird. חרפוני צררי ist dann ein ebenso prägnanter als loser Ralativsatz. So ergibt sich der Sinn, der in obiger Uebersetzung in der unserer Sprechweise angemessenen Weise ausgedrückt ist.

43.

1 Schaffe mir Recht, o Gott,
und führe meine Sache gegen das lieblose Volk;
von den trügerischen und frevelhaften Menschen errette mich.
2 Da du mein schützender Gott bist,
warum hast du mich verworfen?
Warum muss ich in Trauer einhergehen unter Feindesdruck?
3 Entsende doch deine Huld und deine Treue,
dass sie mich geleiten,
mich bringen nach deinem heiligen Berge
und zu deinen Wohnungen,
4 damit ich komme zu dem Altare Gottes,
zu meiner höchsten Freude,
und mit der Zither dich preise, o Gott, mein Gott.
5 Was krümmst du dich mir, meine Seele, und wimmerst?
Harre auf Gott, denn ich werde ihn noch preisen können,
ihn, der selbst mir hilft, ja ihn, meinen Gott.

44.

1 * Für die Korachiten *.
2 Gott, wir haben es nur gehört, unsere Väter haben es uns erzählt,
das Werk, das du vollbracht in ihren Tagen,
in den Tagen der Vorzeit.
3 Du bist es, dess Hand Völker entwurzelte und sie pflanzte,
Nationen knickte und sie sich ausbreiten liess.

43.

Dieser Psalm ist eigentlich Fortsetzung des vorhergehenden, wie V. 2b und 5 zeigen, die bez. von dorten V. 10 und 12 wiederkehren.

4 Streiche אֶל, welches aus dem Vorherg. dittographiert ist. So etwas wie אבואה אל אלהים konnte kein Hebräer über die Lippen bringen.

44.

2 באזנינו שמענו ist verschieden von אזנינו שמענו. Letzteres würde heissen „wir haben mit eigenen Ohren gehört“, der Sinn des ersteren dagegen ist „wir haben bloss gehört, nicht gesehen“. Das Nähere hierüber und über dergleichen nebst vielen Beispielen findet sich M. K. zu Num. 20, 19. פעל ist Objekt zum vorherg. Verbum, und was darauf folgt ist Relativsatz. Der Parallelismus dieses Verses besteht also in den ersten 2 Sätzen. Für הורשת, welches zu ותטעם und ותשלחם durchaus nicht passt, weil es das Bild stört, lies שֵׁרַשְׁתָּ oder שֵׁרֶשֶׁת und fasse ידך als Subjekt zu sämtlichen Verben im Verse; vgl. 4b. ותרע aber, wenn richtig punktiert, ist nicht Hiphil, sondern apokopiertes Kal. Vgl. 2, 9 und zu 10, 15. Das Verbum bezeichnet hier das Knicken und Abbrechen von Zweigen. Denn im Bilde ist die Urbevölkerung Kanaans eine Pflanzung, deren einen Teil JHVHes Hand entwurzelt, im andern Teil die Aeste geknickt und entfernt werden,

4 Denn nicht mit ihrem Schwerte nahmen sie das Land ein,
und nicht ihr Arm half ihnen dabei,
sondern deine Rechte und dein Arm
und dein leuchtendes Antlitz,
da du ihnen gnädig warst.
5 Du bist mein König, o Gott,
der Israel Sieg entbietet.
6 Mit deiner Hilfe stossen wir unsere Gegner nieder,
in deinem Namen zertreten wir unsere Widersacher.
7 Denn nicht meinem Bogen verdankte ich meine Sicherheit
und nicht mein Schwert schaffte mir Sieg,
8 sondern du halfst uns gegen unsere Bedränger
und liessest unsere Hasser zu Schanden werden.
9 Gott verdankten wir unsere Triumphe
und seinen Namen priesen wir dafür immerdar. Sela.
10 Nunmehr hast du uns verstossen und beschämt,
ziehst nicht mehr aus an der Spitze unserer Scharen.
11 Lässt uns vor dem Feinde weichen,
und unsere Hasser plündern uns aus.
12 Du behandelst uns wie Schlachtvieh
und hast uns unter die Heiden zerstreut.
13 Du verkaufst dein Volk um ein Geringes
und stellst ihren Preis nicht hoch.
14 Du machst uns unsern Nachbarn zum Hohne,

---

um der neuen Pflanzung, Israel, Raum zur Ausbreitung zu verschaffen. 5 Für צוה, welches den Zusammenhang in empfindlicher Weise unterbricht, lies מְצַוֶּה oder מְצַוֵּה. Mem ist wohl wegen des vorherg. weggefallen. Danach ist אלהים an dieser Stelle ursprünglich und nicht, wie fast durchweg in diesem zweiten Buche, von dem Redaktor aus יהוה umgesetzt. Der Vers besteht also aus zwei Nominalsätzen. 9 Wie im vorherg., kommt es auch hier nur auf die Anerkennung an, dass die ehemaligen Triumphe Gott zu verdanken sind, nicht auf die Versicherung, dass sie nicht ohne Dank hingenommen wurden. 10 אף, an אתה in V. 5 sich anschliessend, ist ein stärkeres ואתה, welches der Hebräer in der Anrede gebraucht, um die letztere von zwei wirklichen oder nur gedachten entgegengesetzten Handlungen derselben Person einzuführen. Vgl. 89, 89 und Ez. 8, 19. 11 Für למו lies לנו als direktes Objekt zu שסו und vgl. Jes. 42, 22. 12 כצאן ist im St. constr. und bildet mit dem folg. Nomen einen Begriff. Die Verbindung ist wie עֵץ מאכל Lev. 19, 28 und Dt. 20, 20. Der Ausdruck ist also synonym mit צאן מבחה V. 28 und bezeichnet Schlachtschafe im Gegensatz zu Zuchtschafen. Im zweiten Gliede ist das Bild noch festgehalten, da gesagt wird, dass JHVH Israel unter die Völker versprengt wie Schlachtschafe bei der Ausfuhr in andere Länder. 13 לא חון bildet einen Begriff = Spottgeld, Vgl. Dt. 82, 21 לֹא־אֵל und לֹא־עָם.

zum Gespött und Gelächter unserer Umgebung.
15 Du machst uns zum Sprichwort unter den Völkern,
dass man unter den Nationen über uns den Kopf schüttelt.
16 Alle Zeit starrt mich die Schande an,
und die Schmach bedeckt mich,
17 ob des lauten Schänders und Lästerers,
ob des Feindes und des Rachgierigen.
18 Alles dies ist über uns gekommen, doch dein vergassen wir nicht,
noch wurden wir deinem Bunde treulos.
19 Nicht schreckte unser Herz zurück,
noch bogen unsere Schritte von deinem Pfade ab.
20 Obgleich du uns verschlugst an einen Ort,
wo die Schakale hausen,
und uns mit grausiger Finsternis bedecktest,
21 haben wir da den Namen unseres Gottes vergessen
oder unsere Hände zu einem fremden Gott ausgebreitet?
22 Wahrlich, Gott erforscht das,
denn er kennt ja die Geheimnisse des Herzens.
23 Nein, wir lassen uns um deinetwillen immerfort würgen,
wie Schlachtvieh behandeln.
24 Erwache, warum schläfst du, Herr?
Zeige dich tätig, verstosse nicht für immer.
25 Warum verhüllst du vor uns dein Antlitz,
denkst nicht an unsere Pein und unseren Druck,
26 dass in den Staub erniedrigt ist unsere Seele,
niedergebeugt unser Leib?
27 Mache dich auf uns zu Hilfe
und erlöse uns in deiner Huld.

---

17 Keines der beiden Versglieder bildet einen vollständigen Satz, sondern ersteres ergänzt das erste und letzteres das zweite Glied des vorherg. Verses. Diese Art Chiasmus ist schon oben 38, 21 nachgewiesen worden. 19 Hier bezeichnet נסג אחור das Zurückschrecken vor einer schweren Aufgabe, vgl. Jes. 50, 5. Dass das Festhalten an den Wegen JHVHes unter schweren Leiden besonders schwer wird, ist ganz natürlich. 20 כי ist conzessiv zu verstehen, und beide Sätze sind mit dem Vorherg. zu verbinden. Beide Verse geben dann den Gedanken: Wir hielten deinen Weg ein trotz der grausigen Stätte und der tiefsten Finsternis. 21 אל זר ist ein Gott, dem Israel nicht vermählt ist. Vgl. Jer. 3, 13 und Ez. 16, 32.[35]) 23 Nach dem so gut wie verneinenden אם in V. 21 ist כי hier = vielmehr. 24 Schlafen heisst untätig sein, vgl. Griechisch *καθεύδω*. 26 Im Staube liegen heisst in der bittersten Armut leben. Im Arab. heisst ترب, denom. von تراب Staub, geradezu sehr arm sein. 27 עזרתה hat die Accusativendung â, weil es Prädikatsnomen ist.

45.

1 * * Für die Korachiten. * Ein Lied der Liebe.

2 Rege dich, mein Herz, in schöner Empfindung:
ich dichte mein Lied einem Könige.
Meine Zunge, du Dolmetscherin des berufenen Dichters,
3 du bist zu schön, menschlich nur zu sein!
Giesse Anmut über deine Worte,
da dich Gott also begabt hat für immer.
4 Gürte dir um die Hüfte dein Schwert, du Held,
es, deinen Stolz und deine Zier.
5 Rüste dich, besteige ein treues Tier mit Siegesmut
und lass deine Rechte dir Wunder weisen.

45.

1 Für ידידת lies יְדִדֻת als Nom. abstr. und vgl. Jer. 12, 7. 2 Für רָחַשׁ lies רְחַשׁ als Imperativ und fasse לבי als Anrede und Subjekt dazu. Ueber אמר vgl. arab. قال ابيات. Für מעשי liest man vielleicht besser מַעֲשִׂי. Zur Bedeutung vgl. griech. *ποίημα* von *ποιεῖν*. לשוני ist ebenfalls Anrede und עם ist Apposition dazu. 3 Für die Unform יפיפית lies einfach יָפִיתָ. Subjekt dieses Verbums ist לשוני, worauf auch das Suff. in בשפתותיך und ברכך sich bezieht. Die Fassung von מבני אדם und dessen Beziehung zum Verbum zeigt obige Uebersetzung. Für הוצק lies הוֹצֵק als Imperativ Hiphil und vgl. zur Form 2 K. 4, 5. Auch das geht auf die Zunge. Dass der Dichter der Zunge Lippen zuschreibt, darf nicht auffallen. Kommt doch Ez. 36, 8 שפת לשון vor; um wie viel mehr kann der Ausdruck hier im Liede gebraucht werden. שפה aber heisst in dieser Verbindung nicht Lippe, sondern Ausdruck. על כן motiviert, wie das prosaische כי על כן, das Vorhergehende. In der Uebersetzung erscheint das hebr. Bild vom Griffel des geschickten Schreibers notwendiger Weise anders, der Sinn aber ist getreulich wiedergegeben. Die Anrede an Herz und Zunge und die Charakterisierung der letztern als gottbegabt entspricht gewissermassen der occidentalen Apostrophe an die Muse. Die Anrede an das Herz ist kurz, dagegen die Anrede an die Zunge ungleich länger. Auch wird die göttliche Begabung auf die Zunge allein beschränkt. Beides erklärt sich daraus, dass es in der orientalischen Poesie mehr auf die Form ankommt, als auf den Inhalt, und obgleich hebr. Dichtungen nie gehaltlos sind, so ist doch auch bei ihnen der Inhalt der Form untergeordnet, was man schon daran sieht, dass sich der poetische Gedanke nicht selten gezwungen gestaltet, lediglich um ein Wortspiel zu ermöglichen. Bemerkt muss noch werden, dass eine Anrede, wie wir sie hier haben, sich sonst in den Psalmen nicht findet. Sie scheint nur in solchen Liedern zulässig gewesen zu sein, welche, wie dies, allen religiösen Charakters bar waren. Geradezu lächerlich ist der Gedanke, den die Beziehung dieser Anrede auf den König zu Tage fördert. JHVH sollte sich einem Menschen huldreich zeigen, weil er ein schöner Mann ist! Der wahre Grund für die dem König erwiesene Huld ist unten V. 8 deutlich ausgesprochen, und dieser ist wahrlich JHVHes würdiger, als der, den ihm eine abgeschmackte Exegese zuschiebt. Ausserdem ist מבני אדם zu allgemein, wenn die Anrede an den König ist. 4 הודך והדרך ist Apposition zu חרבך. 5 Streiche hier והדרך als

6 Deine Pfeile sind geschärft von Völkern, die dir untertan;
sie dringen in das Herz der Feinde des Königs.
7 Dein Thron ist von Gottes Gnaden immerdar,
gerechtes Scepter ist das Scepter deines Königtums.
8 Du liebst das Recht, hassest das Unrecht,
darum hat dich Gott mit wonnigem Oel gesalbt
vor deinem Nebenbuhler.

---

irrtümliche Wiederholung des Vorhergehenden. צלח ist = mache dich fertig, rüste dich, Vgl. arab. صلح IV. רכב על דבר אמת heisst angeblich: Fahre hin für die Sache der Wahrheit! Das ist schön, sehr schön, aber falsch. Denn die Völker des Altertums kämpften, ihre Feinde zu vernichten, Länder zu erobern Beute zu machen und schöne Weiber gefangen zu nehmen, aber nicht für die Wahrheit. Und Israel machte hiervon keine Ausnahme. Auch aus sprachlichen Gründen ist die herkömmliche Fassung dieses Satzes falsch. Denn רכב bedeutet nicht hinfahren, drückt überhaupt kein Fahren aus, sondern heisst ein Tier oder sonst etwas besteigen und sich darauf befinden. Die „Sache der Wahrheit" wird daher einem treuen Tier Platz machen müssen, denn das ist, was דבר אמת hier bezeichnet, ein treues Tier. Zum Gebrauche von דבר zur Bezeichnung eines lebenden Wesens vgl. Ex. 9, 4 und M. K. zu Jer. 5, 28, wie auch arab. شيء. Das Wort ist an dieser Stelle statt סוס gewählt, weil דבר אמת sich besser anhört als סוס אמת. Ueber וענוה, worin die Konjunktion dem واو المعية der Araber verwandt ist, vgl. zu 18, 36. Obgleich im St. absol., ist das Wort dennoch dem folg. grammatisch untergeordnet, und ענוה צדק = Siegesmut. Der St. absol. ist hier vorgezogen, um das Nomen von עֲנָוָה zu unterscheiden. 6 Für שנונים lies שְׁנוּנֵי. תחתיך ist nähere Bestimmung von עמים. Subjekt zu יפלו ist חציך. Somit erhält man einen vielsagenden Gedanken: Die bereits unterworfenen Völker haben dem gefeierten König die Pfeile geschärft, welche ihm, ihrem Oberherrn, zu neuen Siegen verhelfen sollen. 7 אלהים ist in prägnanter Weise Prädikat zu כסאך, und כסאך אלהים = dein Thron ist ein Gottesthron, d. i., ein Thron von Gottes Gnaden. Zur Konstr. vgl. zu V. 14. כסאך אלהים als einen Begriff und als Subjekt und עולם ועד als Prädikat zu fassen, geht deshalb nicht, weil hier, wie die Parallele und der ganze folgende Vers zeigen, von der Gerechtigkeit der königlichen Herrschaft, nicht aber von ihrer Dauer die Rede ist. Ausserdem ist ja der Dichter kein Prophet. Er könnte nur den Wunsch aussprechen, dass des Königs Herrschaft ewig dauern möchte, im Satze aber ist nichts da, was einen Wunsch andeutete. 8 Ueber חבר = Nebenbuhler vgl. zu 94, 20. חברך ist Singular, nicht Plural, denn die Wahl eines Königs kann höchstens aus zweien getroffen werden. Wenigstens ist aus der Geschichte Israels kein Fall von mehr als zwei Bewerbern um den Thron bekannt. Dieses Lob des Königs wirft indirekt einen Schatten auf den Charakter des Nebenbuhlers, von dessen Zorn der Dichter als Sänger des auf den Thron gelangten Königs nichts zu fürchten hatte. Der Umstand, dass der Nebenbuhler חבר und nicht אָח genannt wird, zeigt, dass der Thron nicht erblich war. Der gefeierte König kann also schon deshalb nicht ein Köhig von Juda gewesen sein. Vgl. auch zu V. 17. Aber nur dies allein ist sicher. Wer der König war lässt sich nicht bestimmen.

9 **Myrrhe, Aloe und Kassia sind in all deinen Kleiderkammern,**
eine Gabe aus Elfenbein-Palästen,
von denen, die dir Glück wünschen.
10 **Königstöchter mit Ehrengeschenken für dich,**
die Gemahlin tritt dir zur Rechten mit Ophirgold.
11 **Merk' auf, Tochter, und beobachte und neige dein Ohr**
und vergiss dein Volk und dein Vaterhaus.
12 **Und lass den König nach Wunsch an deiner Schöne sich ergötzen,**
denn er ist ja dein Herr.

Wahrscheinlich war es einer der nachexilischen Hohenpriester, die königliche Macht hatten, und deren einer auch in Ps, 110 gefeiert wird. 9 בגדותיך, welches sonst nicht vorkommt, kann nicht schlechtweg Kleider bedeuten. Das Wort scheint Garderoben zu bezeichnen, und von ihnen wird gesagt, dass sie voll von Spezereien sind. מן היכלי שן gibt die Quelle der Spezereien an. Die Spezereien kommen von Elfenbein-Palästen, d. i., sie sind ein Geschenk von königlichen Häusern. Auch die Königin von Saba schenkte nach 1 K. 10, 10 König Salomo unter anderem Spezereien. מני ist nicht = מִנִּים, denn eine solche Verkürzung ist unmöglich, sondern poet. Form von מן. שמחוך aber ist substantivisch zu fassen, = מְשַׂמְּחֶיךָ. Denn die dritte Person des Verbums ist ursprünglich Substantiv, weshalb sie auch den Artikel haben kann. Das Nähere hierüber findet sich M. K. zu Gn. 21, 8. Der Gesamtausdruck מני שמחוך gibt eine zweite Quelle der Spezereien an. שִׂמַּח aber heisst hier, wie Jer. 20, 15, gratulieren, Glück wünschen.[46]) Die Spezereien in den königlichen Garderoben kommen also aus zwei Quellen, von befreundeten fürstlichen Häusern und von hohen Gästen, welche dem König Glück zu wünschen persönlich erschienen sind. 10 ביקרותיך heisst dem Zusammenhang nach „mit Ehrengeschenken für dich". Die Präp. ב weist auf ein Verbum der Bewegung hin, welches, wie bald klar werden wird, aus dem zweiten Gliede sich leicht ergänzt. נצבה ist nicht = steht, sondern = tritt. Vgl. zu 2, 2, התיצבו. Wäre ersteres der Sinn, so müsste es מִימִינֶךָ heissen statt לימינך. בכתם ist nicht adverbielle Bestimmung, sondern nimmt dieselbe Stellung im Satze ein wie ביקרותיך, denn die Präposition in beiden gehört zur Konstr. von נצב, welches als Verbum der Bewegung mit בְּ der Sache konstruiert wird. Vgl. arab. أتى, جاء und ذهب, welche alle vermittelst der Präp. ب transitiv werden. Die Königstöchter also kommen mit Ehrengeschenken für den König, und die künftige Gemahlin tritt ihm zur Rechten mit einer Gabe an Gold von Ophir als Mitgift. Damit soll jedoch nicht gesagt werden, dass die Königin selber die Mitgift trägt, schon deshalb nicht, weil soviel Gold, als sie tragen könnte, kaum nennenswert wäre. Die Ueberreichung der Mitgift kann ihr zugeschrieben werden, selbst wenn Gesandte sie bringen. 11 Mit dem ersten Imperativ wird das Erlernen der fremden Sprache, mit dem zweiten die Beobachtung der Sitten und Gebräuche und mit dem dritten deren Annahme empfohlen. Denn die königliche Braut ist, wie aus dem zweiten Gliede unzweifelhaft hervorgeht, eine Ausländerin. 12 Hithp. von אוה drückt sonst nur einen ungeziemenden, extravaganten oder verderblichen Wunsch aus. Hier ist der Begehr vom Standpunkt des Königs wohl legitim und an sich auch wohl in den Augen der



[13] Und du, Tyrus, wirf dich mit Tribut vor ihm nieder;
es werben die Reichen des Volkes um deine Gunst.
[14] Ihre Pracht ist ganz einer Königstochter würdig,
Perlen, in Gold gewirkt, ist ihr Gewand.
[15] Ueber bunten Teppichen wird sie zum König gebracht,
ihr folgend werden dir ihre jungfräulichen Gespielinnen zugeführt.

Braut ganz in Ordnung; aber das, wozu dieser Begehr führt, widerstrebt ihrem jungfräulichen Gefühle. Aus diesem Grunde ist der Gebrauch des Verbums in Hithp. an dieser Stelle gerechtfertigt. Das Verbum, obgleich המלך dessen Subjekt ist, enthält dennoch einen Befehl an die Königin, denn der Sinn ist: lass den König gewähren und an deiner Schönheit nach Wunsch sich erfreuen. משתחוי לו gehört zum folg., nicht hierher. **13** Für ובת, dessen Waw aus dem Vorherg. dittographiert ist, lies בת, dann ziehe, wie schon gesagt, die letzten zwei Worte des vorherg. Verses hierher. במנחה ist mit השתחוי zu verbinden. Ueber die Konstr. vgl. zu 29,2. בת צור ist nach Analogie von בת ציון und dgl. Tyrus selbst, welches angeredet wird. Denn man sagte wohl בנות יהודה für die Frauen Judas, aber der Sing. בת יהודה für jüdäisches Weib ist unhebräisch. Für פָּנַיִךְ lies, dem לו entsprechend, פָּנֶיךָ. Die Geschenke und die Huldigung gelten dem König, nicht der Königin. Was פניך יחלו betrifft, so ist es nicht wahr, dass die Redensart schmeicheln oder schwach und sanft machen heisst. Zu keinem der beiden passt פנים, welches einen Bestandteil des Ausdruckes bildet. Der wahre Sinn dieser Redensart ist in obiger Uebersetzung ausgedrückt.[57]) **14** Für das sinnlose כְּבוּדָּה lies כְּבוּדָה und fasse בת מלך als Prädikat dazu. Vgl. zu V. 7. Dieses Prädikat aber muss nicht im Nominativ, sondern im Casus Obliquus gedacht werden. Denn der Sinn des Ganzen ist der: ihre Pracht ist ganz die einer Königstochter, d. i. einer solchen würdig. Ein Adjektiv כבוד, wovon כבודה fem. wäre, gibt es nicht. Dazu kommt noch, dass „ganz Pracht sein" keine hebr. Redeweise ist. Ausserdem verlangt der Rhythmus, dass כבודה Subjekt sei. Auch erklärt es sich nur so, warum בת מלך hier überhaupt gebraucht ist. Für פנימה ממשבצות lies mit Krochmal פְּנִינִים מִשְׁבְּצוֹת. Der überlieferte Text ist schon deshalb falsch, weil מן nur in einem Verbalsatz, aber nicht in einem Nominalsatz, die Materie bezeichnen kann. Dazu bezeichnet מִשְׁבְּצוֹת nicht einmal den Stoff, sondern nur die Art der Arbeit. **15** רקמות bezeichnet an dieser Stelle nicht Kleider, sondern bunte Teppiche, mit denen der Gang vom Gemache der Königin bis zum königlichen Palast belegt wurde. Daher תובל, das eigentlich = sie wird getragen ist, das aber hier, obgleich die Königin zu Fusse kommt, dennoch am Platze ist, weil sie, über den Teppichen schreitend, den Boden nicht berührt. בתולות ist im Acc. als Prädikatsnomen in einem Verbalsatz und bezeichnet die Gespielinnen als noch im jungfräulichen Zustande sich befindend. אחריה muss weder räumlich noch zeitlich, sondern graduell verstanden werden, = nächst ihr an Wichtigkeit. Da die Braut nach einem fremden Lande heiratete, musste sie jemand haben, mit dem sie in der ersten Zeit sprechen und sich unterhalten konnte. Unter Bürgersleuten ging nach Gn. 24, 59 in solchem Falle mit der Braut nur eine einzige ältliche weibliche Person, an welche sie von Kindheit auf gewöhnt war. Mit der königlichen Braut gingen aber mehrere Gespielinnen. Doch war dies nicht der Hauptzweck, wozu die jungen Mädchen

16 Sie werden geführt unter Freud' und Jubel,
sie kommen in den königlichen Palast.
17 An Stelle der Ahnen werden deine Söhne dir sein:
du wirst sie zu Fürsten machen im ganzen Lande.
18 Verherrlichen will ich deinen Namen für alle Geschlechter,
darum werden Völker dich preisen immer und ewig.

46.

1 * Für die Korachiten. * Ein Lied.
2 Gott ist uns Zuflucht und Macht,
Hilfe in Nöten, gar leicht zu finden.
3 Darum fürchten wir uns nicht, wenngleich die Erde wiche,
und die Berge auf und ab stiegen im Herzen des Meeres.

---

mitgingen. Der eigentliche Zweck wird sowohl durch בתולות, wodurch diese Gespielinnen charakterisiert werden, als auch durch das nachdrucksvolle לך am Ende des Satzes unverkennbar angedeutet. Die jungen Mädchen waren ein Teil der Mitgift und wie diese für den König bestimmt. Der Umstand, dass die Beischläferinnen Gespielinnen der Braut waren, musste das Gefühl der Eifersucht mildern. 17 אבות ist prägnannt zu verstehen im Sinne von „hohe Ahnen". Der König war somit kein Königssohn und hatte daher keine nennenswerten Ahnen. Diesen Mangel sollen die zu Fürsten erhobenen Söhne ersetzen. 18 Dieser Vers, der allen Erklärern Schwierigkeiten macht, erklärt sich von selbst, wenn man bedenkt, dass in einer semitischen Sprache die Dauer der Folgen einer Handlung in derselben Weise bezeichnet wird wie die Dauer der Handlung selbst. Vgl. Gn. 38, 17: Wenn du mir ein Pfand gibst עד שלחך, d. i., welches bei mir bleiben soll, bis du jenes schickst, und Kur. 2, 261 فاماته الله مائة عام, da liess ihn Allah tot sein hundert Jahre, wörtlich, da tötete ihn Allah hundert Jahre. Danach ist hier der Sinn: Ich will deinen Namen so rühmen, dass du bei allen Geschlechtern berühmt sein sollst. הזכיר שם פ׳ heisst eigentlich jemandes Namen bei der Nachwelt im Gedächtnis erhalten. Vgl. 2 Sam. 18, 18. Hier ist daher אזכירה שמך so viel, als „ich will deinen Namen unvergesslich, unsterblich machen."

46.

Dieser Psalm ist offenbar ein Siegeslied. Das Resultat des gefeierten Sieges war nicht die Eroberung neuer Ländereien, sondern die Sicherstellung des eigenen Landes vor Feindes Gefahr. Die feindlichen Besatzungen, scheint es, waren aus dem Lande verjagt worden. Möglich ist auch, dass die Feinde nicht aus Heiden, sondern aus hellenistischen Heeresabteilungen bestanden. In diesem Falle würde unser Lied die Einnahme der Akra und der Festungen Gazara und Bethzur feiern. Diese Einnahme fand bekanntlich im Mai 141 v. Chr. statt.

2 Die Fassung von נמצא מאוד geht aus obiger Uebers. hervor. „Erfunden" kann נמצא nicht heissen. 3 Für בהמיר lies בְּנָמֹשׁ und vgl. Jes. 54, 10 und Zech. 14, 4. Für ימים lies, dem darauf sich beziehenden Suff. im folg. מימיו

4 Mögen seine Wasser tosen und schäumen,
erschüttert zu Berge steigen bei seinem Ungestüm (Sela):
5 es gibt einen Strom, dess Arme erfreuen die Stadt Gottes,
die heiligste der Wohnungen des Höchsten.
6 Gott ist in ihr, sie kann nicht wanken:
gar bald schützt sie Gott.
7 Es toben Völker, es wanken Reiche,
er liess seine Stimme erschallen, die Erde zerfloss.
8 Mit uns ist JHVH der Heerscharen,
eine Burg uns der Gott Jacobs. Sela.
9 Kommt, schauet die Werke JHVHes,
der Erstaunliches auf Erden vollbringt,
10 der Kriegen steuert bis an's Ende der Erde,
Bogen zerbricht und Spiesse zerschmettert,
Wagen in Feuer verbrennt:
11 „Merkt auf und bedenkt, dass ich Gott bin!
Ich will erhaben sein unter den Völkern,
wie ich im eigenen Lande erhaben bin!“
12 Mit uns ist JHVH der Heerscharen,
eine Burg uns der Gott Jacobs. Sela.

47.

1 * Für die Korachiten. Ein Psalm.
2 All ihr Stämme, schlaget in die Hände,
jauchzet Gott zu mit lautem Jubel.

---

gemäss, יָם. Durch Dittographie ist daraus ימים entstanden. 4 Das Subjekt zu ירעשו ist aus dem vorherg. מימיו zu ergänzen, und הרים ist Prädikatsnomen. Für בְגַאֲוָתוֹ liest man besser בְגֵאוּתוֹ. Vgl. 89, 10. 5 קְדֹשׁ ist St. constr. von קֹדֶשׁ mit wegggefallenem Hilfsvokal und vorgerücktem Grundvokal nach der Form von הֲבֵל. Vgl. 65, 5. Das Adjektiv קדוש kommt von Sachen nur in der Verbindung מקום קדוש vor. 6 לפנות בקר ist eine Steigerung von בקר in dem zu 5, 4 angegebenen Sinn. 9 שמות ist nicht = Entsetzen, sondern = Erstaunliches. Vgl. das Verb שמם. 10 Die Waffen, die JHVH zerstört und die Wagen, die er verbrennt, sind nicht die feindlichen, sondern die Israels. Die Kriegsgeräte werden vernichtet, weil, wie es im ersten Gliede heisst, nach dem grossen Siege JHVHes, so weit die Erde ist, seinem Volke kein Krieg drohen kann. Vgl. M. K. zu Jes. 9, 4. 11 הרפו ist nicht in Bezug auf ein bestimmtes Tun zu verstehen. Der Ausdruck ist idiomatisch, und jemanden auffordern, dass er von dem, womit er augenblicklich beschäftigt ist, ablasse, ist so viel, als von ihm volle Aufmerksamkeit verlangen. Vgl. 1 Sam. 15, 16. בארץ ist = in eigenen Land. Wenn die ganze Erde damit gemeint ist, dann hat es neben בגוים keinen Sinn.

47.

2 Unter עַמִּים sind die Stämme oder die verschiedenen Volksklassen Israels

3 Denn JHVH ist nun gefürchtet als der Siegreiche,
als Vollkönig über das ganze Land.
4 Er zerschmettert Völker vor uns
und Nationen zu unseren Füssen.
5 Er hat entschieden, dass unser Besitztum uns bleibe,
es, der Stolz Jacobs, den er liebt. Sela.
6 Gott hält Einzug unter Jubel,
JHVH bei Trompetenschall.
7 Lobsinget JHVH, lobsinget,
lobsinget unserem König, lobsinget!
8 Denn König über das ganze Land ist Gott,
singet ein *.

---

zu verstehen. Zu dieser Fassung zwingt die Setzung von כל, welches, wenn mit עמים Völker gemeint wären, auch die von Israel besiegten Feinde einschliessen würde, und eine Aufforderung an besiegte heidnische Völker, dem siegreichen Gotte ihres Feindes zuzujauchzen nicht denkbar ist. 3 עליון ist Prädikatsnomen, und עליון נורא ist = als עליון gefürchtet oder verehrt. עליון aber als Attribut JHVHes bezeichnete ihn um diese Zeit, d. h. um die Zeit der Maccabäer, als den Siegreichen. Vgl. Megillath Taanith Kap. 7, wonach die Datierung von Dokumenten nach dem Regierungsantritt des Maccabäers Jochanan gelautet haben soll ליוחנן כהן גדול שהוא משמש לאל עליון. Um jene Zeit, wo die andern Götter schon für absolut nichts galten, konnte man mit עליון unmöglich JHVH als den höchsten der Götter bezeichnen wollen. מלך גדול, hier = Vollkönig, d. i. ein König im vollen Besitz seines Landes und seiner königlichen Würde, hat dieselbe grammat. Stellung im Satze wie עליון. JHVHes königl. Würde war durch die Besitznahme von gewissen festen Plätzen in seinem Lande durch den Feind geschmälert worden. Durch die Verjagung der Feinde aus seinem Lande oder aus ihrer Stellung kam er wieder zu seiner vollen Würde. Dass dieses zweite Versglied nicht mehr besagt, als in obiger Uebersetzung ausgedrückt ist, wird aus den Bemerkungen zu V. 5, 6 und 10 erhellen. 4 Mit ידבר ist hier nichts anzufangen. Das einzige, woran man dabei denken könnte, wäre „den Rücken", arab. دبّر, „kehren lassen", d. i., in die Flucht schlagen, aber dazu passt תחתינו nicht. Lies dafür יְשַׁבֵּר und vgl. Jes. 14, 25. 5 לנו את נחלתנו bildet einen vollständigen Satz, und dieser ist Objekt zu יבחר, nur steht לנו emphatisch voran. Somit erhält man den oben ausgedrückten Sinn. Zur Konstr. vgl. M. K. zu 1 K. 10, 9. Von der Wahl des für Israel bestimmten Landes kann hier nicht die Rede sein, denn diese Wahl war vor vielen hundert Jahren, zur Zeit Abrahams, getroffen worden. Danach wäre der hier gefeierte Sieg ein Sieg über einen Feind, der es auf Israels Land abgesehen hatte. Und diese bescheidene Freude über das Verbleiben im Besitze des eigenen Landes spricht für unsere Fassung von 8b. 6 עלה drückt hier den Einzug in Jerusalem aus. Wie sich bald zeigen wird, war vor dem gefeierten Siege eine feindliche Besatzung im Lande gewesen. Bei der Ankunft dieser Besatzung hatte JHVH sich aus der Hauptstadt und vielleicht sogar aus dem Lande zurückgezogen; nach deren Abzug hielt er wieder Einzug in Jerusalem. 8 Dem bescheidenen Tone des ganzen Liedes

9 Gott hat sich den Heiden als König gezeigt,
hat seinen heiligen Thron bestiegen.
10 Verschwunden sind die heidnischen Fürsten,
o Volk des Gottes Abrahams,
denn Gottes sind nun die Schilder des Landes.
Hoch erhaben ist er!

48.

1 Ein Lied. Ein Psalm. Für die Korachiten.
2 Gross ist JHVH und hochgepriesen
wegen der Stadt unseres Gottes, wegen seines heiligen Berges,
3 der schön emporsteigt, die Freude der ganzen Erde,
wegen des Berges Zion, des Randes des Nordens.
Die Stadt des grossen Königs —
4 Gott hat sich in ihren Burgen als Schutz bewährt.
5 Denn siehe, Könige traten zusammen,
betrachteten sie;
6 wie sie schauten, so staunten sie,
entsetzten sich, wurden bestürzt.
7 Ein Zittern ergriff sie da,
ein Beben wie eine Gebärende,
8 wie wenn der Ostwind Tarsisschiffe zerschmettert.

---

gemäss kann unter הארץ hier nur das Land Israels, nicht die Erde gemeint sein. Der vom Feinde besetzte Teil des Landes war für JHVH zur Zeit so gut wie verloren gewesen; nach dem Abzug der Besatzung kam er wieder in den vollen Besitz des ganzen Landes. 9 Auch hier besagt das erste Versglied nur, dass die Heiden JHVH als König über sein Land anerkannt haben, so das ihm die Herrschaft im eigenen Lande nicht mehr streitig gemacht wird. Ueber diesen Gebrauch von על vgl. 89,8 und Eccl. 9,18 אל. 10 עמים, dem עם אלהי אברהם als Anrede an Israel entgegengesetzt ist, bezeichnet Heiden. Danach sind unter נדיבי עמים die Befehlshaber der feindlichen Besatzung zu verstehen, und נאספו ist = sind verschwunden. Natürlich ist auch hier mit ארץ nur das Land Israel gemeint. „Gottes sind die Schilder der Erde“ besagt so viel, als: sämtliche Fürsten im Lande sind nunmehr Gottes Verehrer, da die heidnischen Fürsten daraus verschwunden sind. Die sonst übliche Fassung verdient nicht einmal Erwähnung, geschweige denn ein Wort der Widerlegung.

48.

2 Das zweite Versglied ist nicht Ortsbestimmung, sondern nennt das, wodurch JHVH gross und weswegen er hochgepriesen ist. 3 Das ganze erste Glied ist Apposition zu dem unmittelbar Vorhergehenden, und das zweite ist als logisches Subjekt zum folgenden Verse zu ziehen. Der Zion wird, wie Jes. 14, 13 der heidnische Götterberg, ירכתי צפון genannt, weil man ursprünglich aus einleuchtenden Gründen die irdische Wohnung der Götter nach dem den Alten völlig unbekannten äussersten Norden verlegte.[86]) 4 ארמון heisst nie Palast, sondern stets nur Burg. 5 Ueber עברו vgl. zu 87, 36. 8 Für ברוח lies כרוח

9 Wie wir's gehört, so haben wir's gesehen
in der Stadt JHVHes der Heerscharen;
in der Stadt unseres Gottes —
Gott lasse sie ewig bestehen! Sela. —
10 Wir wähnten, o Gott, deine Gnadengegenwart
nur in deinem Tempel,
11 doch, wie dein Himmel, Gott, erstreckt sich deine Glorie
über die entferntesten Erdteile:
kann doch deine Rechte nur Gerechtigkeit üben.
12 Es freut sich der Berg Zion,
es frohlocken die Städte Judas über dein Urteil.

---

und fasse dieses als Subjekt zu תשבר und das Ganze ungefähr wie כיולדה. Dieser und der vorherg. Vers bilden somit nur eine Strophe, die zwei Beispiele von Schrecknissen gibt, schwere Geburtswehen und Schiffbruch. 10 דמה heisst nie schlechtweg denken, sondern bezeichnet stets entweder eine Vermutung dessen, was in der Zukunft stattfinden werde, oder ein falsches Denken, ein Wähnen. Und diese letztere Bedeutung hat das Verbum hier. Unter חסד ist an dieser Stelle zu verstehen die Gegenwart Gottes unter den Menschen, die ein Akt göttlicher Gnade ist. בקרב היכלך ist stärker als בהיכלך und drückt eine Beschränkung dessen, wovon die Rede ist, auf den Raum innerhalb des Tempels aus, mit Ausschluss jedes anderen Raumes. היכל endlich ist hier im engeren Sinne gebraucht und bezeichnet das Allerheiligste. Dabei muss man an die alte Vorstellung denken, wonach JHVH zwischen den Cherubim über der heiligen Lade thronte und nur durch die Bewegung der Lade nach einem andern Orte sich zu begeben veranlasst werden konnte. Vgl. 1 Sam. 4, 3. 11 Für כשמך lies כְּשִׁמְךָ oder כְּשָׁמֶיךָ. So erhält man einen Vergleich mit etwas, das in die Augen fällt. Dagegen ist ein Vergleich der Glorie Gottes mit seinem Namen gegen alle Regel der Kunst. Mit diesen Worten wird die soeben erwähnte alte Vorstellung von der göttlichen Gegenwart aufgegeben und dafür behauptet, dass Gottes Gegenwart wie der Himmel über die ganze Erde sich erstreckt. Gegen diese Fassung spricht der Umstand, dass in diesem Liede Jerusalem als religiöser Mittelpunkt gefeiert wird, durchaus nicht. Denn, um bei dem Bilde des Dichters zu bleiben, wie der über die ganze Erde sich erstreckende Himmel dennoch manchen Flecken darauf mehr begünstigt, so ist die Erhebung Jerusalems zum religiösen Mittelpunkt sehr gut verträglich mit der Vorstellung von einer Allgegenwart Gottes. Ein ähnliches Beispiel, wo der Dichter ausdrücklich sagt, dass er eine veraltete Vorstellung gegen eine bessere aufgibt, werden wir weiter unten 119, 57 finden. קצוי ארץ bezeichnet nicht die Enden der Erde, sondern, wie das sinnverwandte اطراف الارض, die Erdteile. Der letzte Gedanke motiviert die vorhergehende Behauptung, indem er daran erinnert, dass schon die Gerechtigkeit Gottes eine Beschränkung seiner Gnadengegenwart auf irgend einen Ort nicht gestattet. 12 In Parallele mit הר ציון kann בנות יהודה nur die Städte Judas, nicht seine Frauen, bezeichnen. Dieser Gebrauch von בנות ist von Ortschaften, die zu einer grösseren Stadt gehören, sehr häufig, kommt aber von Städten eines Landes nur hier und 97, 8 vor.[**]) Ueber משפטיך vgl. zu 36, 7. Zion

13 Durchzieht Zion und umwandelt es im Kreise,
beschreibet ihre Türme;
14 merkt euch ihren Wall, * ihre Burgen,
damit ihr dem künftigen Geschlecht davon erzählet,
15 dass Gott uns führt immer und ewig,
er uns leitet für und für.

49.

1 * Für die Korachiten. Ein Psalm.
2 Höret dies, all ihr Völker,
vernehmt es, all ihr Weltbewohner,
3 all ihr Menschenkinder,
ihr Reichen und Armen allesamt.
4 Mein Mund spricht Weisheit,
und Einsicht ist, was mein Herz sinnt.
5 Ich lausche dem Maschâl,
will mit dem Spiel der Zither mein Gedicht beginnen.
6 Warum sollt' ich gaffen bei den guten Tagen des Bösewichts,
sollte die Sünde auf Schritt und Tritt mir folgen?

---

und die Städte Judas freuen sich über das Urteil JHVHes, vermöge dessen er, obgleich seine Glorie über die ganze Erde sich erstreckt, sie dennoch vor allen Bergen und Ländern so ausgezeichnet. 13 Die Fassung von ספרו ersieht man aus obiger Uebersetzung. Zählen kann Piel nicht heissen; das wird immer durch Kal ausgedrückt.[60]) 14 פסגו ist ein völlig unerklärliches Wort. 15 Für אלהינו, welches hier keinen befriedigenden Sinn gibt, lies, wie der Parallelismus dringend verlangt, יְנַהֲלֵנוּ. Für das sinnlose על מות lies nach LXX עוֹלָמוֹת als Plural von עֹולם. Im Talmud ist die Femininendung für den Plural dieses Wortes ausschliesslich im Gebrauch. Ebenso kommt dort der Plural von עֹולם im adverbiellen Sinne vor.

49.

3 Es ist nicht wahr, dass בני איש eine höhere Menschenklasse bezeichnet als בני אדם. Beide Ausdrücke sind identisch, und nur wegen des Parallelismus sind sie hier beide gebraucht. 5 Für משל ist in der Uebersetzung das hebr. Wort beibehalten, weil dafür, wie es hier gebraucht wird, im Deutschen kein Ausdruck sich findet, der in eine Bibelübersetzung passt. משל bezeichnet hier den Geist der Poesie, die Muse. 6 Für אירא lies אֶרְאֶ. ראה heisst hier mit Neid auf etwas sehen, wie es Pr. 23, 31 ein gieriges Ansehen bezeichnet. Ueber ימי רע, = die guten Tage des Bösen vgl. M. K. zu Ri. 15,20. Für עון עקבי lies עָוֹן עָקֵב. Im massoretischen Text ist das Jod aus dem Folg. dittographiert. Der Sinn ist: Warum sollte ich dem Bösewicht sein Glück neiden und mich so der beständigen Versuchung der Sünde aussetzen? Es muss jedoch zugegeben werden, dass diese Erklärung nicht sicher ist. Sie soll daher nur als schwache

7 Die da vertrauen auf ihr Vermögen
und ihres grossen Reichtums sich rühmen —
8 keiner von ihnen kann irgendwie einen Bruder loskaufen,
noch Gott ein Lösegeld für ihn geben
9 (ist doch die Loskaufung ihrer selbst gar schwer,
ja nimmer möglich),
10 dass er noch recht lange lebe,
nicht schaue die Gruft.
11 Wenn man sieht, dass Weise sterben,
ganz so wie Thor und Narr umkommen
und Anderen ihr Vermögen zurücklassen;
12 dass das Grab ihr Haus wird für immer,
ihre Wohnung für alle Zukunft,
obgleich sie die Grössten auf Erden waren:
13 der Mensch bleibt bei der Herrlichkeit nicht,
er gleicht dem Vieh, das um's Leben gebracht wird.
14 Das ist ihr Lauf, das, was sie zu erwarten haben,
und was nach ihrem Abgang geschieht,
sie können es selber leicht aussprechen. Sela.
15 Wie Scheolschafe sind sie. Der Tod weidet sie

Vermutung gelten. 7 Diese Worte bilden keinen vollständigen Satz. Das Ganze ist logisches Subjekt zum folgenden. 8 Nach dem schon Gesagten ist der Sinn im Zusammenhang mit dem Vorherg. der: Von denen, die auf ihr Vermögen vertrauen etc., kann keiner seinen Bruder irgend wie loskaufen. 9 נפשם ist im Gegensatz zu אח zu verstehen, also = ihrer selbst. Das Subjekt zu חדל ergänzt sich aus פדיון. Das Ganze ist parenthetisch. 10 Diese Worte sind mit V. 8 zu verbinden. Für השחת, dessen He aus dem Vorherg. dittographiert ist, lies שחת. In der Poesie ist der Artikel sehr selten, zumal bei Wörtern dieser Art. Vgl. 16,10. 12 קִרְבָּ ist hier = קֶבֶר. Vgl. zu 55,16 und Versetzungen wie כשב = כבש und שלמה = שמלה. Das dritte Versglied ist konzessiv zu verstehen. Das Suff. in בשמותם bezeichnet nicht die Reichen als die Träger, sondern als die Erfinder der Namen, die sie andern beilegten. Denn die Benennung der Kinder des gemeinen Volkes fiel den Angesehensten in der Gemeinde zu, wie denn auch Gott nach Gn. 2, 19 Adam allen Tieren Namen geben liess, um ihm dadurch seine hohe Stellung in der lebenden Natur zu zeigen. Vgl. auch Ruth 4, 11. 13 נדמו bildet einen Relativsatz mit Bezug auf בהמות. Das Ganze ist der Schluss, zu dem die in V. 11 und 12 enthaltene Betrachtung führt. Die Vermittelung dieses Schlusses ist Waw, welches hier dem arab. ف entspricht. 14 כסל ist = was bestimmt erwartet wird und bildet mit למו ein zweites Prädikat zu זה. ואחריהם ist = und was nach ihnen, d. i., was nach ihrem Tode mit ihnen geschieht. רצה ist hier gebraucht im Sinne von „erzählen, aussprechen". Vgl. Targum und M. K. zu Lev. 1, 4. 15 Die Präp. in לשאול umschreibt den Genitiv. Scheol - Schafe aber sind Schafe, die für Scheol bestimmt sind. שתת scheint in-

und gar bald lässt er sie alle gleich hinunterfahren,
wo sie in ihrer neuen Gestalt Scheol, ihre Wohnung, überdauern.
16 Gott nur kann mich erlösen aus der Hand des Scheol,
wenn er nach mir langt. Sela.
17 Gaffe nicht, wenn ein Mensch reich wird,
wenn die Schätze seines Hauses sich mehren.
18 Denn wenn er stirbt, nimmt er nicht Alles mit,
seine Schätze fahren ihm nicht nach.
19 Ja, er würde sich mit dem blossen Leben glücklich schätzen
und dich glücklich preisen, dass du dir gütlich tust,
20 dass du es so weit gebracht, wie das Geschlecht seiner Väter,
während er nimmer das Licht erblickt.
21 Der Mensch bleibt bei der Herrlichkeit nicht;
er gleicht dem Vieh, das um's Leben gebracht wird.

---

transitiv zu sein, = gegründet sein, da sein, sein. Das Weiden durch den Tod geschieht nicht im Scheol, der wohl Aufenenthalt der Toten, aber nicht des Todes ist, sondern auf Erden. Denn weil der Mensch mit jedem Atemzuge dem Tode näher rückt, so wird sein ganzes Leben als ein langsames Sterben angesehen, und dieses gestaltet sich dichterisch zu einem Weiden, wobei der Tod der Hirt ist. Für וירדו בם ישרים lies וְיַרְד בְּמֵישָׁרִים. Die Unparteilichkeit des Todes besteht darin, dass er alle gleich behandelt, niemand verschont. Ueber לבקר vgl. zu 5, 4. צור oder ציר ist die Gestalt, in der man im Scheol erscheint. 16 כי יקחני ist = wenn er nach mir langt, und das Subjekt des Verbums ergänzt sich aus שאול. אלהים ist hier dem oben erwähnten Reichtum entgegengesetzt, indem es besagt wird, dass Gott das tun kann, was durch jenen nicht erreicht wird. 17 Für תירא, das gar keinen Sinn gibt, lies תִּפְרָא und vgl. zu V. 6. 18 הכל kann, im Unterschied von כל, nur kollektiv, nicht distributiv, verstanden werden. Etwas nimmt der Tote schon mit, das Leichentuch, seine Waffen und wohl auch manchen Schmuck; hier kommt es darauf an, dass er nicht alles mitnimmt, was ihm gehört. 19 בחייו ist nicht Zeitbestimmung, sondern die Präp. darin gehört zur Konstr. von יברך. Vgl. Gn. 24, 1. Der Sinn des zweiten Gliedes leuchtet ein, wenn man bedenkt, dass der hier Angeredete der Arme ist, der allein den Reichen beneiden kann. Danach wird hier gesagt, dass der Reiche im Scheol schlechter daran ist, als der Arme auf Erden und dass ersterer von dort aus das ärmliche und dürftige Leben des letztern im Vergleiche zu seinem Zustand als Behäbigkeit ansieht. 20 Dieser Satz ist die Fortsetzung des vorherg. und תבוא nimmt hier dieselbe Stellung ein, wie dort תיטיב. Zur Fassung von תבוא עד דור vgl. M. K. zu Gn. 47, 9. „Zu dem Geschlechte eingehen“ können die Worte nicht heissen. Dabei muss daran erinnert werden, dass der Verstorbene, von dem hier die Rede ist, nicht ein im Reichtum Geborener war, denn einen solchen zu beneiden versteigt sich der Arme nicht leicht. Er war ein Sohn armer Eltern und wurde nachher reich. Im Scheol nun beneidet er jeden Armen auf Erden, der es nicht weiter gebracht, als seine eigenen Eltern. Für יראו lies יִרְאֶה, welche Lesart wohl auch den LXX vorlag.

50.

1 Ein Psalm. Für **Asaph.**

Richter hat JHVH bestellt und er fordert das Land vor Gericht.
Ueber der ganzen Strecke
von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang
2 erstrahlt Gott von Zion, der Krone der Schönheit.
3 Es kommt unser Gott und nicht ohne sich anzukündigen:
Vor ihm her verzehrend Feuer,
und rings um ihn her stürmt es gewaltig.
4 u. 5 Er ruft den Himmel droben und die Erde drunten,
(„Versammelt mir meine Frommen, die in meinem Bunde sind!“)
dass sie sein Volk richten in Sachen der Opfer.
6 Und der Himmel erklärt, dass er im Rechte,
dass er ein Gott des Rechtes ist. Sela.
7 Höre mein Volk und lass mich reden;
Israel, dass ich dich verwarne:
Gott, dein Gott, bin ich.
8 Nicht wegen deiner Opfer will ich dich zur Rede stellen,
noch denke ich je an deine Brandopfer.

50.

1 Für אֵל lies אֶל und verbinde dies mit דבר. Ueber אלהים vgl. Ex. 22, 8, zu דבר אל im Sinne von „bestellen“ Ex. 28, 8, endlich über קרא = vor Gericht fordern M. K. zu Jes. 59, 4. Unter ארץ ist das Land Israels, nicht die ganze Erde zu verstehen. Von der Erde ist weiter unten V. 4 zusammen mit dem Himmel die Rede. Das letzte Glied ist zum folg. zu ziehen. Dadurch gewinnt dieser Vers, der sonst überladen ist, an Gleichmass, und zugleich erhält der folgende das nötige andere Glied und einen, wenn auch schwachen, Parallelismus. 2 Während nach dem soeben Gesagten im vorherg. die beiden Termini der Strecke angegeben sind, über welcher Gott erstrahlen wird, erfahren wir hier, von wo aus er erscheinen wird. 3 ואל יחרש ist ein Zustandssatz. Der Sinn dieses Satzes ergibt sich unzweifelhaft, wie oben ausgedrückt, aus dem, was darauf folgt 4 u. 5 Diese beiden Sätze greifen durch ihre Konstruktion in einander, da עלי זבח in letzterem nähere Bestimmung von לדין in ersterem ist. Zur Konstr. von דין mit על vgl. Jer. 2, 35. Subjekt zu לדין ist שמים und ארץ. Zur Konstr. vgl. Gn. 2, 19 לראות[61]) und ibid. 6, 20 להחיות. Das Particip in V. 5 ist gebracht im Sinne eines griech. Perfektums, so dass כרתי בריתי so viel ist, als „mit denen ich einen Bund geschlossen, und die folglich in meinem Bunde sind“. Die Anrede aber ist nicht notwendig an Himmel und Erde, sondern kann auch allgemein und unbestimmt sein. 6 Die Fassung des ersten Gliedes zeigt die Uebersetzung; im zweiten ist für אלהים שפט mit anderer Wortabteilung אֱלֹהֵי מִשְׁפָּט zu lesen. Der überlieferte Text ist schon deshalb unrichtig, weil JHVH in diesem ganzen Liede nur als Kläger, nicht als Richter erscheint. Die Richter sind, wie bereits gesagt, Himmel und Erde. 8 Die Negation im ersten

9 Ich brauche nicht aus deinem Hause Farren zu nehmen,
noch aus deinen Hürden Böcke.
10 Denn mein ist alles Getier des Waldes,
das Vieh auf den riesigen Bergen,
11 Ich kenne alle Vögel auf den Bergen,
und was im Gefilde sich regt, ich verfüge darüber.
12 Wenn mich hungerte, dir sagt' ich's nicht,
da doch mein der Erdkreis ist und was ihn füllt;
13 ich ässe dann das Fleisch von Stieren
und tränke das Blut von Böcken.
14 Bringe Gott ein Dankopfer dar
und bezahle dem Höchsten deine Gelübde
15 und rufe mich an am Tage der Not
und du wirst mir höchlich danken.
16 Zu dem Gottlosen aber spricht Gott,
was hast du von meinen Verheissungen zu reden
und meinen Bund im Munde zu führen?

Versglied erstreckt sich auch auf das zweite, לא תמיד aber heisst nie. Vgl. 15, 5 לעולם mit Negation. 9 פר ist kollektiv gebraucht. Der Sing. ist hier wegen des folg. Wortes vorgezogen, um das Zusammenstossen von drei oder gar vier Mem-Lauten zu vermeiden. 10 הררי אלף ist unhebräisch. Für אלף ist daher אֶל zu lesen und das Wörtchen als den Begriff des von ihm abhängigen Nomens steigernd zu fassen. 13 Für האוכל lies אֹכַל. He ist aus dem Vorherg. dittographiert. So stellen diese Worte die positive Seite der Apodosis dar, deren negative Seite das unmittelbar auf die Protasis folgende לא אמר לך bildet. 14 Unter תודה kann in dieser Verbindung nur Dankopfer, nicht Dank verstanden werden. „Dank opfern" oder gar „schlachten", wie זבח eigentlich heisst, ist, zumal im Hebräischen, ein Unbegriff. Es soll nämlich nicht gesagt werden, dass JHVH gar keine Opfer verlangt, sondern nur dass ihm von allen Opfern das Dankopfer am liebsten sei. Der Grund hierfür leuchtet ein. Denn während alle andern Opfer, die sämtlich Sühne bezwecken, an des Menschen Sünde erinnern, bringt das Dankopfer nur Gottes Güte in Erinnerung. Aus demselben Grunde werden nach den Rabbinen alle Opfer dermaleinst abgeschafft werden, nur das Dankopfer wird bleiben. Vgl. Midrasch rabba Lev. Par. 9. Das Gelübdeopfer ist nichts anderes als ein gelobtes und daher obligatorisches Dankopfer. Denn das Gelübde, welches meistenteils im Versprechen eines Opfers bestand, wurde stets von der Gewährung einer Bitte seitens der Gottheit abhängig gemacht, sodass die Zahlung des Gelübdes, das heisst die Darbringung des gelobten Opfers, erst nach der Erfüllung der Bitte fällig wurde. Sieh Gn. 28, 20—22. Num. 21, 2. Ri. 11, 30 und 31. 1 Sam. 1, 11 und 2 Sam. 15, 8. 15 Ueber ותכבדני vgl. Num. 22, 37 und Ri. 13, 17. 16 Ueber חֻקָּי vgl. zu 2, 7. בְּרִית gegenüber gestellt, kann חק nur ein feierliches Versprechen, eine Verheissung bezeichnen. Vgl. 105, 10. Von JHVHes Gesetzen kann hier nicht die Rede sein, denn zu welchem Zwecke sollte der Frevler diese im Munde führen? Wohl aber kann ein schlechter Israelit, der um JHVHes

17 Du hassest ja die Zucht
und schlägst meine Worte in den Wind;
18 siehst du einen Dieb, so hältst du es mit ihm,
und mit Ehebrechern hast du Gemeinschaft.
19 Du bist mit dem Munde schnell bereit, wenn's Bosheit gilt,
und deine Zunge paarst du mit Trug.
20 In Gesellschaft redest du gegen deinen Bruder,
verunglimpfst deiner Mutter Sohn.
21 Solches tust du, und ich sollte schweigen?
Du dächtest ja, ich sei wie du.
Ich will dich zur Rede stellen
und dir den Unterschied zeigen.
22 Merket's euch, ihr Gottvergessenen,
sonst zerreisse ich und niemand kann retten:
23 Wer ein Dankopfer darbringt, der ehret mich,
und wer mit gutem Beispiel vorangeht,
den will ich schauen lassen das göttliche Heil.

Gesetze sich gar nicht kümmert, öfter von dessen Verheissungen an sein Volk sprechen und wegen der blossen Zugehörigkeit zu Israel hoffen, ihrer teilhaft zu werden. Diesen klärt nun JHVH über seinen Irrtum auf, indem er ihm zu verstehen gibt, dass ein frevelhafter Wandel selbst den Israeliten von seinem Bunde und dessen Verheissungen ausschliesst. **19** Zur Bedeutung von תצמיד vgl. das Subst. צֶמֶד. Das Subjekt zu diesem Verbum ergänzt sich aus ואתה V. 16, woher auch sämtliche folg. Verba der zweiten Pers. ihr Subjekt erhalten. Das Verbum ist mit doppeltem Acc. konstruiert, und dieser Umstand weist auf ein transitives Kal hin, das im Gebrauch war. Vgl. zu 106, 28. **20** Ueber תשב vgl. zu 1, 1. **21** והחרשתי bildet einen Fragesatz, = und ich sollte schweigen? Die Punktation dieses Wortes zeigt, dass die Frage in Bezug auf die Gegenwart gestellt ist. Denn wenn an die Zukunft gedacht wäre und Waw also konversive Kraft hätte, müsste das Wort וְהֶחֱרַשְׁתִּי punktiert sein. [62]) Ueber die Bedeutung von דמית vgl. zu 48, 10. Der Satz bildet gewissermassen die Apodosis zu der rhetorisch vorausgesetzten bejahenden Antwort auf die vorhergehende Frage als Protasis. Zur Bedeutung von ערך vgl. 40, 6. Das Verbum ist hier nicht absolut gebraucht. Das direkte sowohl als das indirekte Objekt ist ausgelassen, weil sie sich beide aus dem Zusammenhang ergeben. Somit ist ואערכה = und ich will mich mit dir vergleichen, d. i., ich will einen Vergleich zwischen mir und dir anstellen, oder mit andern Worten, ich will dir den Unterschied zwischen mir und dir zeigen, לעיניך ist = in deiner Gegenwart, dass du siehst. **23** ושם דרך ist eigentlich = und wer einen Weg macht, Bahn bricht, dann so viel als wer mit gutem Beispiel vorangeht. Vgl. zu 85, 14. Grätz und Geiger emendieren וְתָם דרך, und ihnen folgt Cheyne, ohne zu bedenken, dass von דרך und in Bezug auf דרך stets תָּמִים und nie תָּם gebraucht wird. Vgl. 18, 31, 33. 101, 2, 6. 119, 1. Ez. 28, 15. Pr. 11, 20. Dazu kommt noch, dass תָּם immer nur im St. absol. sich findet, nie im St. constr.

51.

1 * **Ein Psalm Davids. 2 Als der Prophet Nathan zu ihm kam, nachdem er Batscheba geehlicht hatte.**

3 Gewähre mir, Gott, in deiner Huld, was ich nicht verdient,
in deiner grossen Barmherzigkeit tilge meine Missetaten.
4 Säubere mich völlig von meiner Schuld
und von meiner Sünde reinige mich.
5 Denn ich kenne meine Missetaten
und meiner Sünde bin ich mir stets bewusst.
6 Gegen dich allein habe ich gesündigt,
und was dir missfiel, getan —
dieweil du so wahrhaft bist in deinem Worte,
so gerecht in deinem Urteil.

51.

1 Es ist nicht wahr, dass בוא אל geschlechtliche Vermischung im allgemeinen bedeutet. Der Ausdruck bezeichnet immer nur den legitimen Beischlaf des eigenen Eheweibes, und zwar nur den ersten, durch den ihre Ehe zur vollendeten Tatsache wird. Das Nähere hierüber, wie auch die Erklärung scheinbar widersprechender Beispiele, findet man M. K. zu Gn. 16, 2, 2 Sam. 12, 24. 16, 21. Der Ausdruck ist hier gebraucht, weil nach 2 Sam. 12, 1 Nathan bei David mit der Strafrede sich einstellt nicht gleich nach dem ersten Beischlaf, der beim Leben Urias stattfand, sondern erst nachdem er diesen bei Seite geschafft und Batscheba sich zum Weibe genommen hatte. Denn wenn auch der Ehebruch im A. T. verhasst ist, so gestaltet sich dennoch die Sache im Falle eines Königs, dem alle Schönen des Landes eigentlich gehören, anders, zumal bei einem König, der ein Liebling JHVHes ist. Dass sich David an einem fremden Eheweibe vergangen, konnte ihm JHVH wohl übersehen. Aber die durch die Tötung Urias ermöglichte Ehelichung Batschebas rief den Zorn JHVHes hervor. Denn Mord hasst JHVH in der tiefsten Seele und lässt ihn niemandem ungestraft. 3 חָנַן heisst eigentlich jemandem ein Geschenk machen, ihm einen Gefallen erweisen, den er nicht verdient hat. Das Verbum konstruiert sich sonst mit zwei Accusativen. Hier ergibt sich der zweite Acc. aus dem Zusammenhang. 4 Für הֶרֶב des Keri lies mit dem Kethib הַרְבֵּה als adverbialen Infin. absol., dann fasse כבסני als Imperativ. Wenn Hiph. von רבה mit einem Inf. adverbiell gebraucht wird, so hat der Inf. immer ל nicht nur in der gemeinen Prosa, sondern auch in den Propheten und der eigentlichen Poesie. Vgl. 78, 38. Jes. 55, 7 und Am. 4, 4. Zur adverbiellen Bestimmung eines Verbums durch הַרְבֵּה vgl. 1 Sam. 26, 21. Beim bildlichen Gebrauch von כבס, welches, wie כָּבַשׁ, eigentlich ein Treten mit den Füssen bezeichnet, ist der rein zu waschende Gegenstand unsauberer, als bei demselben Gebrauch von רחץ. 6 Der Sinn dieser an sich einfachen, aber in ihrem Zusammenhang äusserst dunklen Worte lässt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln. Die vorangehende Versicherung des vorhandenen Schuldbewusstseins und der genauen Kenntnis der Schuld lässt vermuten, dass der Dichter von aller Schuld gegen die Mitmenschen frei und nur gegen Gott

7 Siehe, in Verschuldung bin ich geboren,
und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.
8 Verlangst du doch Wahrheit in *,
so lehre mich Weisheit, wo ich im Dunkeln bin.
9 Entsündige mich mit Ysop,
und ich will sündlos mich halten;
wenn du mich rein gewaschen,
will ich weisser bleiben als der Schnee.
10 Lass mich das freudige und wonnige Wort hören,
dass Entzücken durchbebe die Glieder, die du zerschlagen.
11 Sieh' über meine Sünden hinweg
und tilge alle meine Vergehen.
12 Ein reines Herz schaffe mir, o Gott,
und einen aufrichtigen Geist erzeuge in mir.

---

allein sich schuldig bekennt. Dann kann למען hier nicht den Zweck, sondern nur den Grund bezeichnen. Denn auch im Arab. werden beide nicht nur durch dieselbe Präp. ل bezeichnet, sondern sie führen auch denselben Namen مفعول له. Jedenfalls aber ist für ברבוך einfach בְּדָבְרֶךָ zu lesen. Dann erhält man den in obiger Uebers. ausgedrückten Gedanken, dessen Sinn der ist: Menschen gegenüber bin ich unschuldig, weil sie nicht gerechter sind, als ich. Dir allein gegenüber bin ich sündig, denn, weil du selber so wahrhaft und gerecht bist, erscheint dir Vieles an mir sündhaft. Freilich ist ein solcher Vorwurf, dass JHVH, als Gott die Schwäche des Menschen nicht in Betracht ziehend, von ihm zu viel verlange, überaus scharf; doch haben wir bereits oben 39, 5 einen ähnlichen Vorwurf gegen JHVH gefunden. Indess soll diese Fassung nur als schwacher Versuch gelten, diesen schwierigen Worten einen auch nur halbwegs erträglichen Sinn abzugewinnen. 7 Den wahren Sinn dieser Worte hat Rabbi Acha erkannt. Er bemerkt zu dieser Stelle wie folgt: „Selbst der frömmste Mensch kann von Sünden nicht ganz rein sein. Wie denn auch David zum Heiligen (gepriesen sei er!) sprach: Dachte mein Vater etwa an meine Erzeugung? Ihm war's ja nur um die Befriedigung seines Kitzels zu tun!" Midrasch rabba Lev. Par. 14. Das klingt fast ganz wie die Philosophie Franz Moors, nur ist die Philosophie hier besser angewendet, um durch den Hinweis auf den selbstsüchtigen und eigennützigen Akt, dem wir unsere Entstehung verdanken, die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur zu erklären. 8 מוחות ist ein unerklärliches Wort, und der Sinn dieses ganzen Verses überaus dunkel. 9 Wenn ואטהר und אלבין bloss die Folgen der göttlichen Reinigung ausdrücken, sind sie beide überflüssig, denn selbstverständlich kommt von Gott keine Pfuscherarbeit. Die Verba drücken ein Versprechen aus, dass die Folgen der gründlichen Reinigung permanent sein sollen. 10 ששון ושמחה kann als zweites Objekt zu תשמיעני nur das freudige und wonnige Wort der Vergebung bezeichnen. Auch der Gedanke des folg. Verses spricht für diese Fassung. 11 Um Zweideutigkeit zu vermeiden, musste hier in der Uebersetzung das Bild von dem verhüllten Antlitz aufgegeben werden. 12 Ueber נכון vgl. zu 5, 10. Piel von חָדַשׁ heisst hier, wie

13 Verstosse mich nicht von deinem Angesicht
und entziehe mir nicht deinen heiligen Geist.
14 Gib mir wieder die Wonne deines Heiles
und erquicke mich mit dem Gefühl der Glückseligkeit,
15 dass ich Abtrünnige deine Art lehre,
und Sünder zu dir sich bekehren.
16 Rette mich ohne Blutopfer, Gott, du Gott meines Heiles;
meine Zunge soll jubelnd deine Liebe preisen.

---

der Parallelismus deutlich zeigt, nicht erneuern, sondern erzeugen. Vgl. arab. حدث IV. 13 Für מלפניך würde es sonst אַחֲרֵי גֵוְךָ heissen, hier aber, wie mit einer einzigen Ausnahme überall, wo die durch die Redensart הִשְׁלִיךְ אַחֲרֵי גֵוֹ bezeichnete Handlung von Gott ausgeht, ist diese Ausdrucksweise aus euphemistischen Gründen vorgezogen. Vgl. 1 K. 14, 9. Ez. 23, 35 und Neh. 9, 26 mit 2 K. 13, 23. 17, 20. 24, 20 Jer. 18, 23.[63]) 52, 3 und 2 Chr. 7, 20.[64]) 14 רוּחַ נְדִיבָה heisst nicht williger Geist. Die Bitte um Aufräumung im Innern und neue Ausstattung des Geistes, insofern das Verhalten zu JHVH in Betracht kommt, ist schon oben V. 12 erledigt. An dieser Stelle kann nur, wie der Gedanke des ersten Halbverses zeigt, vom Wohlbefinden des Dichters die Rede sein. Daher muss רוח als St. constr. und נדיבה als Nomen im Sinne von Glückseligkeit oder Zustand eines נדיב, dem es an nichts fehlt, gefasst werden. Vgl. Hi. 30, 15, wo das Wort ebenfalls mit ישועה, wie hier mit ישע, in Parallele vorkommt. 15 Die übliche Erklärung dieser Stelle fehlt hauptsächlich in zweierlei, dass sie unter דרכיך JHVHes Wege, die er den Menschen vorschreibt, versteht, und dass sie diese Worte als zwei unabhängige Sätze fasst. Denn דרכיך bezeichnet hier JHVHes eigene Art und Weise, mit den Menschen zu verfahren. Von den beiden Sätzen aber hängt der zweite vom ersten, und dieser vom vorherg. ab, sodass die Belehrung der Sünder als Folge der Erfüllung der im vorherg. ausgesprochenen Bitte, und deren Bekehrung als Folge der Belehrung dargestellt wird. Dann muss man sich unter dieser Belehrung der Sünder nicht eine beabsichtigte und nach dieser Seite hin gerichtete Tätigkeit, sondern einen gewissen Zustand des Dichters denken, der durch Beobachtung den Sündern zur Belehrung wird. Zur Ausdrucksweise vgl. Jer. 2, 33, wo in gleicher Weise von Israels Gottlosigkeit als einem Unterrichten anderer Völker im gottlosen Wandel gesprochen wird. Aehnlich ist auch die Ausdrucksweise Jer. 12, 16. In ziemlich demselben Sinne kommt Piel von למד auch Tosifta Kethuboth Kap. 4 vor. Daselbst heisst es: Bevor Josua, der Sohn Akibas, heiratete, machte er es seiner zukünftigen Frau zur Bedingung, dass sie für seinen Unterhalt und seine sonstigen Bedürfnisse sorgen ותלמדתו תורה, d. i. und ihm so die Möglichkeit geben sollte, den Gesetzesstudien obzuliegen. Es liegt also hier kein Versprechen des Dichters vor, sich um die Belehrung und Bekehrung der Sünder zu mühen, sondern der Sinn ist der: Wenn die im vorherg. ausgesprochene Bitte dem Dichter, trotz seiner ehemaligen Verschuldungen, gewährt werden sollte, dann würden die Sünder an seiner Behandlung JHVHes Art und Weise kennen lernen und erfahren, dass er bereit sei, reuige Sünder in Gnade aufzunehmen, und diese Erkenntnis würde ihre Bekehrung zur Folge haben. 16 דמים kann hier unmöglich

17 Herr, dir gelte meine Rede,
und mein Mund künde deinen Ruhm.
18 Denn du verlangst nicht Blutopfer und Speiseopfer,
Brandopfer begehrst du nicht.
19 Mein Opfer, o Gott, ist ein gebrochener Geist,
ein gebrochenes und zerknirschtes Herz,
das du, o Gott, nicht verschmähen kannst.

Blutschuld heissen. Denn erstens gibt sich dieses Lied nicht als Ausdruck individueller Gefühle zu erkennen, die ganze Gemeinde aber, namentlich in der allem Anscheine nach abhängigen Lage, sich keiner frischen Blutschuld bewusst sein kann. Dann ist schon oben zu V. 2 daran erinnert worden, dass JHVH gegen Mörder unerbittlich ist. Wenn nun JHVH nach 2 Sam. 12, 18 den Mord an Uria vergeben hat, so geschah dies, weil David, sein Liebling, von dem alle Herrlichkeit Israels kommen sollte, der Täter war. Ein einfaches Menschenkind konnte auf JHVHes Vergebung einer Blutschuld nicht hoffen. Endlich pflegen Mörder nur angesichts des Galgens zu beten, und zumal so inbrünstig zu beten, wie das hier geschieht, ist niemand fähig, der einen Mord auf dem Gewissen hat. Viel weniger noch kann הצילני מדמים heissen: „rette mich, dass kein Mord an mir begangen werde“ (Baethgen). Aus diesen Gründen muss man דמים hier im Sinne von „Blutopfer“, d. i., Schlachtopfer, fassen. Dieser Gebrauch des Wortes lässt sich zwar sonst nicht nachweisen, ist aber doch sehr gut denkbar. Die Präp. ist dann = ohne. Vgl. Hi. 11, 15. Diesem דמים ist לשוני im zweiten Halbverse, und diesem wiederum פרים am Schlusse von V. 21 entgegengesetzt. Vgl. Hos. 14, 8 ונשלמה פרים שפתינו. Der Sinn ist also der: Errette mich, und statt der Blutopfer will ich dir meinen Dank für deine Liebe in Worten ausdrücken. Die Blutopfer waren zur Zeit, wie bald gezeigt werden wird, ein Ding der Unmöglichkeit. 17 Diese Worte drücken nicht eine Bitte, sondern ein Versprechen aus. Denn jemandem die Lippen auftun ist so viel als Gegenstand seiner Rede sein. Vgl. Pr. 8, 6 מפתח שפתי.[65]) In der Uebersetzung ist das hebr. Bild, weil dem Geiste der deutschen Sprache zuwider, aufgegeben. Wir haben also hier die Fortsetzung des Vorherg., das Versprechen, in Ermangelung der Blutopfer JHVH zum Gegenstand des Lobgesangs zu machen. Vgl. die Parallele. 18 Für וְאֶתֵּנָה, dem nur kümmerlich ein völlig unpassender Sinn abgewonnen werden kann, lies וּמִנְחָה und vgl. 40, 7. Der Sinn des Ganzen aber ist nicht, dass JHVH Opfer überhaupt nicht will, denn, obgleich dieser Gedanke oben 40, 7 sich findet und in den Propheten aufs bestimmteste ausgesprochen ist, so würde er doch hier in Widerspruch mit V. 21 stehen. Der Sinn kann daher nur der sein, dass JHVH augenblicklich, so lange Jerusalem in Trümmern liegt, keine Blutopfer verlangt. Vgl. den Schlussgedanken, der nicht späterer Zusatz, sondern hier ursprünglich ist. 19 Für זִבְחֵי lies זִבְחִי und fasse אלהים, wie im zweiten Versglied, als Anrede. Zu זִבְחֵי passt der Sing. von רוח nicht gut, dann hätte es wohl auch זְבָחֶיךָ statt זִבְחֵי אֱלֹהִים heissen müssen. Endlich passt der Gedanke, den die massoretische Punktation des Wortes hier zu Tage fördert, zu dem Versprechen am Schlusse nicht. Wenn der Dichter geglaubt hätte, dass ein gebrochener Geist und ein zerknirschtes Herz seinem

20 Fördere in deiner Gnade Zion,
erbaue die Mauern Jerusalems.
21 Dann wirst du Gefallen haben an Brand- und Ganzopfern
als Opfern der Rechtfertigung,
dann sollen Farren auf deinen Altar kommen.

52.

1 * * Von David. 2 Als der Edomiter Doeg zu Saul kam und ihm meldete und sprach: David ist in Achimelechs Haus gekommen.
3 Was rühmst du dich der Bosheit, Gewaltmensch,
als wäre sie von Gottes Gnaden, immerdar?
4 Du schätzest Frevel hoch;
deine Zunge ist wie ein scharfes Schermesser,
das trügerisch arbeitet.

Gotte die liebsten Opfer sind, würde er ihm nicht Farren versprochen haben. Auch zeigt der Ausdruck לא תבזה im zweiten Halbvers, dass hier von dem gebrochenem Geiste und dem zerknirschten Herzen gesprochen wird, wie von etwas, das an sich von geringerer Bedeutung ist als die eigentlichen Opfer, und das die Geltung dieser nur durch die gnädige Herablassung JHVHes erhalten kann.**) לב נשבר ist ein zweites Prädikat zu זִבְחֵי, und לא תבזה bildet einen Relativsatz. Ueber diesen Gebrauch von בָּזָה mit Negation vgl. 22, 25. 69, 34 und 102, 18, wo überall, wie hier, JHVH Subjekt des Verbums ist. 21 Objekt zu תחפץ ist עֹלָה וכליל. זבחי צדק ist Prädikatsnomen und steht als solches des Nachdrucks halber voran. Vgl. zu 45, 15.

52.

3 Unter רעה ist hier nicht die Bosheit selbst zu verstehen, sondern der Gewinn an irdischen Gütern, den sie bringt, und גבור ist offenbar im üblen Sinne gebraucht, im Sinne von „Gewaltmensch". Zum zweiten Halbvers muss der ganze Satz des ersten mit Ausnahme der Anrede ergänzt werden. חסד אל ist dann Prädikatsnomen zu dem zu ergänzenden בְּרָעָה. So erhält man den oben ausgedrückten Sinn. In der üblichen Fassung bleibt das zweite Glied ganz ohne Zusammenhang. Ausserdem ist כל היום als Prädikat zu חסד אל so gut wie nichtssagend. כל היום kann nur Zeitbestimmung sein, wo das Tun eines Sterblichen in Betracht kommt, nicht aber wo von Gottes Liebe die Rede ist. Diese kann der Dauer nach nur durch die Ewigkeit bestimmt werden. Vgl. 103, 17. 138, 8 und den einigevierzigmal vorkommenden Refrain כי לעולם חסדו. 4 Das Subjekt zu תחשב, wie zu den Verben in den folgenden zwei Versen, ergänzt sich aus dem Vorherg. Der Zunge als leblosem Dinge kann ein Sinnen oder Denken nicht zugeschrieben werden.*) חשב heisst hier übrigens nicht Sinnen, sondern, wie Mal. 3, 16, hochschätzen. Nur dieser Sinn allein passt zum Gedanken des vorherg. Verses und zu אהבת im folg. Verse. לשונך ist mit dem Folgenden zu verbinden und עֹשָׂה רמיה nicht als Anrede zu fassen, sondern als Relativsatz auf תער מלטש zu beziehen. Vgl. Saadjas Uebersetzung. Dann ist der Vergleich sehr treffend, da eine Zunge, die das nicht redet, was sie reden sollte, sondern, wie gleich darauf erklärt wird, statt des Guten und der Wahrheit Böses und

5 Du liebst das Böse mehr als das Gute,
Lüge mehr als Rede der Wahrheit. Sela.
6 Du begünstigst alle Rede, die sich widerspricht,
die falsche Zunge.
7 So wird denn auch Gott dich für immer zertrümmern,
dich herausscharren und herausreissen aus seinem Zelte
und dich entwurzeln aus dem Lande der Lebendigen. Sela.
8 Und die Frommen werden es sehen und Gott verehren,
über ihn aber lachen:

Falschheit spricht, mit einem scharfen Schermesser verglichen wird, welches trügerisch arbeitet, indem es, statt die Haare zu scheren, ins Fleisch schneidet. 5 אהב bezeichnet hier nicht müssige Liebe, sondern heisst „von etwas gern Gebrauch machen". Vgl. zu 109, 17 und Pr. 18, 21.[68]) צדק, mit שקר kontrastierend, ist nicht Gerechtigkeit, sondern Wahrheit. Vgl. arab. صدق. 6 בלע findet sich sonst als Nomen propr. einer Stadt und dreier Personen, als Gattungsnamen aber nur hier. Wenn das Wort Verderben hiesse, wie allgemein angenommen wird, müsste es öfter vorkommen. Ausserdem wäre dann das hier auf דברי בלע folg. לשון מרמה zu schwach. Der seltene Gebrauch des Wortes lässt auf einen seltenen Sinn schliessen, und dieser ergibt sich bei einigem Nachdenken, wenn man in Betracht zieht, dass 55, 10 das Verbum בלע als Synonym von פלג vorkommt, mit dem es wohl auch lautverwandt ist. Denn dieses בלע hat mit dem gleichlautenden Verbum, welches verschlingen heisst, nichts gemein, sondern hängt etymologisch mit dem arab. بلغ, = durchdringen, irgend wohin gelangen, zusammen. Dieses בלע heisst also eigentlich teilen. Idiomatisch aber bezeichnet dieses Verbum ausschliesslich die Teilung von etwas, das nur als Ganzes seinen Wert hat,[69]) also ein Zerstückeln, Zersplittern, Vernichten, Vergeuden. Aus dem Begriffe des Teilens entsteht aber auch der Begriff des Widersprechens, Nichtübereinstimmens, in welchem Sinne בלע Pr. 19, 28 vorkommt.[70]) Und in diesem Sinne ist das Verbum 55, 10 und das Substantiv hier gebraucht. דברי בלע bezeichnet demnach Worte, die sich widersprechen. Diese Worte und diese falsche Zunge sind nicht des Angeredeten, sondern anderer Leute, auf die er gern hört, und von deren Aussagen er gern Gebrauch macht. Denn von der falschen Zunge des Angeredeten und von dem, was er gern redet, ist oben V. 4 und 5 die Rede. 7 גם an der Spitze dieses Satzes stellt die Strafart als den oben beschriebenen Sünden entsprechend dar. Denn das folg. יתצך entspricht dem vorherg. דברי בלע. חתה aber heisst weder packen, noch wegraffen, sondern herausscharren. Denn der Mensch ist im Zelte wie gepflanzt; vgl. V. 10 und 92, 14. Um aus dem Zelte entfernt zu werden, wird der Gottlose gleichsam in seinem Stamme abgehauen und mit dem Stumpf herausgescharrt. Für מאהל lies מֵאָהֳלוֹ, dessen Waw wegen des folg. weggefallen ist. Unter JHVHes Zelt aber ist hier nicht sein Heiligtum, sondern sein Haushalt, d. i. seine Gemeinde zu verstehen. 8 Ueber וְיִרְאוּ vgl. zu 40, 4. Und weil bei der Handlung, welche dieses Verbum ausdrückt, an Gott zu denken ist, bildet ועליו ישחקו einen Gegensatz dazu, und aus eben diesem Grunde heisst es nicht וישחקו עליו, sondern es

9 „Das ist der Mann, der Gott nicht zu seinem Schutze nahm,
sondern vertraute auf seine grosse Gewalt,
sich stark fühlte in seinem Frevel!“
10 Ich aber bin wie ein grüner Oelbaum im Hause Gottes,
fühle mich sicher in der Huld Gottes immer und ewig.
11 Ich will dich ewig preisen, dass du dies getan,
und will deinen Frommen verkünden, dass gütig dein Name.

53.

1 * * * Von David.
2 Es denkt der Tor in seinem Herzen, es gibt keinen Gott.
Sie sind verderbt, handeln abscheulich;
lauter Freveltat, niemand tut, was gut ist.
3 Gott neigt sich vom Himmel hernieder über die Menschen,
zu sehen, ob da ist jemand,
der Gott zu erkennen strebt, ihn sucht.
4 Alle sind sie wie Schlacken, insgesamt verderbt,
niemand tut Gutes, auch nicht einer.
5 Wissen es denn all die Uebeltäter nicht.
die mein Volk verzehren, wie man Brot verzehrt,
dabei man Gott nicht anrufen kann?
6 Da gerieten sie in Angst, wo kein Grund zur Angst war,
denn Gott zerstreute die Gebeine derer,
die sich wider dich gelagert hatten.
Du machtest sie zu Schanden, denn Gott verachtete sie.

---

steht die Präp. mit dem Suffix emphatisch voran. 9 הנה weist hier zurück; vgl. Jer. 50, 12 und zu Ps. 59, 8 und zu 78, 15. Das Ganze ist die Spottrede der im vorherg. erwähnten frommen Zuschauer des Untergangs des Frevlers. Für עָשְׁרוֹ יָעֹז lies עֹשֶׁק וַיָּעֹז und vgl. 62, 11 und Jes. 30, 12. Geradezu verkehrt ist die Exegese, die עשרו beibehält und, diesem entsprechend, בהותו in בְּהוֹנוֹ umändert. Denn von Reichtum und Vermögen, auf die der Frevler vertraut hätte, ist im vorherg. nicht die Rede; dagegen wird er V. 3 als Gewalttätiger und V. 4 als חוות hochschätzend dargestellt. בטח heisst hier nicht vertrauen, sondern sicher sein, sich sicher fühlen. 11 Für אקוה lies mit Andern אֲחַוֶּה und fasse נגד חסידיך als Ortsbestimmung dazu. Vor den Frommen erklären ist hier aber so viel, als ihnen erklären; vgl. Neh. 1, 4 מתפלל לפני.

53.

2—4 S. zu 14, 2—4. 5 Dieser und der folg. Vers lassen sich in diesem Zusammenhang nicht erklären. Man erhält den Eindruck, als wäre dieses Lied ursprünglich eine Parodie auf Ps. 14 gewesen, die aber später eine Umarbeitung erfahren, wodurch der Sinn des wichtigsten Teils verdunkelt wurde. 6 Das Suffix in מאסם kann nur auf Israel selbst, nicht auf seine Feinde sich beziehen. Denn מאס kann nur heissen nicht wählen oder etwas Gewähltes wieder

7 Ach, dass doch von Zion Israels Heil käme,
wenn JHVH sein Volk wiederherstellte,
dass Jacob frohlockte, Israel sich freute!

54.

1 * * * Von David. 2. Als die Siphiter zu Saul kamen und sprachen: wahrlich, David hält sich im Versteck bei uns.

3 Gott, hilf mir durch deinen Namen
und schaffe mir Recht durch deine Stärke.

4 Gott, höre mein Gebet,
vernimm die Worte meines Mundes.

5 Denn es erheben sich wider mich Vermessene,
und Gewalttätige wollen das Leben mir nehmen
und stellen sich Gottes Verhalten nicht vor.

6 Sei, o Gott, mein Schutz,
Herr, die Stütze meiner Seele.

7 Möge meine Widersacher Unheil anstarren,
vertilge sie in deinem Grimme.

---

aufgeben, beides aber passt nicht auf Israels Feinde, wenn die Handlung von Gott ausgeht. Daher die oben ausgesprochene Vermutung, dass dies Lied ursprünglich eine Parodie auf Ps. 14 war. Die Parodie mag von einem Abtrünnigen oder mit den Volksgenossen seiner Zeit Unzufriedenen verfasst sein. Die Zeitbestimmung בשוב תגו ist zum vorherg. zu ziehen. Der zweite Halbvers ist Fortsetzung des Wunsches, sonst würde es wohl יָגִיל heissen.

54.

3 Gotttes Name der hier nur als Rettungsmittel, weiter V. 9 aber handelnd erscheint, ist nichts anderes als seine Persönlichkeit, die in seinem Walten mehr oder minder sich kundgibt. דין heisst hier rächen, Recht schaffen. 5 Für זרים ist nach Targ. und 86, 14 זֵדִים zu lesen. Die Behauptung im zweiten Halbverse ist nicht absolut, sondern in Bezug auf das Vorherg. zu verstehen. Was der Dichter sagen will, ist dies, dass die Feinde bei ihren Nachstellungen mit Gott nicht rechnen und nicht daran denken, dass er für ihn Partei ergreifen wird; vgl. zu 86,14. 6 Für הנה, das in den Zusammenhang durchaus nicht passt, lies הֱיֵה und vgl. 30, 11. 7 Weder ישוב, noch ישיב kann hier richtig sein. Denn שׁוֹרְרַי kommt mit Ausnahme einer einzigen Stelle, wo aber offenbar ein Textfehler vorliegt, nur so vor, dass es mit einem anderen Ausdrucke lautlich oder begrifflich ein Wortspiel bildet. Vgl. 5, 9. 27, 11. 59, 11 und 92, 12. In den letztern zwei Stellen ist das Wortspiel mit יראני resp. mit ותבט begrifflich, weil שוררי, obgleich, wie schon früher bemerkt, wahrscheinlich fremden Ursprungs, doch an das hebr. שור schauen, anklingt. Danach ist auch hier יָשׁוּר für ישוב oder יָשִׁיב zu lesen. Man erhält somit ein lautliches und zugleich begriffliches Wortspiel, welches sich der Dichter, bei der Vorliebe der Hebräer für dergleichen, kaum entgehen lassen konnte. Im zweiten Halbvers lese man בַּחֲמָתְךָ für das sinnlose בַּאֲמִתְּךָ. Sinnlos ist באמתך deshalb, weil mit Gottes Treue für den Dichter logisch nur die Errettung des letztern, nicht aber die Vernichtung seiner Feinde in Verbindung gebracht werden kann.

8 Reiche Opfer will ich dir bringen,
will von deinem Namen, JHVH, rühmen, dass er gütig;
9 dass er aus jeder Not mich errettet,
und ich an meinen Feinden meine Augenweide gehabt.

55.

1 * * * Von David.
2 Vernimm, o Gott, mein Gebet
und entziehe dich nicht meinem Flehen.
3 Merke auf mich und erhöre mich.
Ich schleppe mich mit meinen Leiden
und irre rasend umher
4 ob dem Drohen des Feindes,
ob dem Drucke des Gottlosen,
weil sie mit Gewalt mich stürzen wollen
und mich grimmig befehden.
5 Mir bebt das Herz im Leibe,
und Todesangst überfällt mich.
6 Furcht und Zittern überkommt mich,
und ein Schauder erfüllt mich,
7 dass ich spreche:

55.

3 אריד ist nicht Hiph., sondern Kal von ריד רוד umherschweifen, wie im Hebr. auch andere Verba פ״י mit פ״ו abwechseln. שיח heisst hier Leiden, eigentlich Klage. Vgl. engl. „complaint", nur dass der Gebrauch dieses auf physisches Leiden sich beschränkt, während das hebr. Wort auch Seelenleiden bezeichnet. Die Präp. in בשיחי gehört zur Konstr. von אריד, welches als Verbum der Bewegung durch ב eine Beziehung zu einem Objekt ausdrücken kann. Mit etwas umherschweifen aber ist so viel, als sich damit schleppen. Ueber אהימה, welches Kal von einem חים ist, vgl. arab. هام, med. ى, wie rasend umherirren. Im Arab. scheint der Gebrauch des Wortes auf Liebesraserei beschränkt zu sein; daraus folgt jedoch nicht, dass das auch im Hebr. der Fall sein muss. 4 קול ist hier Drohung; vgl. zu 74, 23. An עקת ist nichts zu ändern. Das Wort entspricht dem חמס in V. 10, während קול das bezeichnet, was dort ריב heisst. Das Nomen ist abgeleitet von einem עוק welches, wie arab. عاق, hindern heisst, namentlich jemand in seinen freien Bewegungen hindern. Diejenigen, welche dieses Wort in צעקת emendieren, bedenken nicht oder wissen nicht, dass צעקה immmer nur Angstgeschrei bezeichnet, was aber hier durchaus nicht passt. Dagegen heisst שאגה sowohl Angstgeschrei, als auch das Toben eines triumphierenden Feindes. Das Objekt zu ימיטו ist aus ישמטוני zu ergänzen. Vgl. Jes. 65, 1, wo das Objekt zu שאלו in gleicher Weise aus dem Folg. sich ergänzt. Für עלי lies עָלֵי. עָלֵי אָוֶן ist = peinlich, penibel; vgl. engl. „at pains". Was der Dichter sagen will, ist, dass ihn die Feinde durchaus und mit aller Gewalt stürzen wollen. Wäre און das Objekt, so müsste es für ימיטו, יַדִּיחוּ heissen, vgl. 2 Sam. 15, 14. 7 ואמר, worin ו = ف ist, bezeichnet eine gegenwärtige Handlung,

hätte ich doch Flügel wie eine Taube,
könnte flugs mir eine Ruhestatt finden!
8 Dann wollt' ich in die Ferne entfliehen,
in der Wüste bleiben, Sela;
9 wollte schneller zur Zuflucht eilen,
als der ungestüme Wind, als der Sturm.
10 Spalte, Herr, teile ihre Zunge,
denn ich sehe Gewalttätigkeit und Einschüchterung
inmitten der Stadt,
11 die sie Tag und Nacht umringen wie ihre Mauer,
dass Not und Drangsal in ihr herrschen.

---

welche die notwendige Folge des unmittelbar vorher geschilderten Zustandes ist. כיונה, nicht etwa כנשר, wie Jes. 40, 31, weil hier die Flucht in Betracht kommt, und der Adler nicht leicht verfolgt wird. Das zweite Versglied ist, wie sich bald zeigen wird, Fortsetzung des Wunsches. 8 Das demonstrative הנה weist zurück und kennzeichnet so das, was auf die Erfüllung des obigen Wunsches erfolgen würde. In die Wüste will der Sänger fliehen, weil es dort keine Menschen gibt und er daselbst nicht Gefahr läuft, mit solchen Leuten, über welche er hier klagt, in nahe Berührung zu kommen. Vgl. Jer. 9, 1. 9 Die Präp. in den beiden Nomina ist im comparativischen Sinne mit dem Verbum zu verbinden. סֹעָה ist Part. von סעה = سعى, schnell sein. Zur Messung der Schnelligkeit der Bewegung mit der Rapidität des Windes vgl. Jes. 21, 1. Der von manchen gegen diese Fassung erhobene Einwand, dass im A. T. sich wohl „so schnell wie der Sturm" finde, aber nicht „schneller als der Sturm", ist die reine Pedanterie. Die traditionelle Fassung, wonach מן von מפלט abhängt und Wind und Sturm hier bildlich gebraucht sind von dem Ungemach, wovor der Dichter fliehen möchte, ist sprachlich und sachlich falsch. Denn erstens müsste es סתר statt מפלט heissen, dann rührt hier das Unheil, wie man bald sehen wird von heimischen Feinden her, die in der Stadt sind, und deshalb kann es nicht durch das Ungestüm des Sturmes bezeichnet werden, der von aussen her kommt. 10 Dass בלע mit dem folg. פלג verwandt ist und wie dieses eigentlich teilen heist, ist schon zu 52, 6 bemerkt worden. Die Zunge mehrerer entzweien ist so viel, als sie zu keinem einstimmigen Beschluss kommen lassen. בעיר ist nicht Ortsbeschreibung, sondern Umschreibung eines Adverbs der Art und Weise. Denn, wie Gn. 4, 8 Dt. 22, 25, 27 und 2 Sam. 14, 6 בַּשָּׂדֶה „an einem entlegenen Orte", „ohne Zeugen" heisst und Umstände bezeichnet, unter denen das Schreien um Hilfe fruchtlos ist, so bedeutet בעיר, welches, wenn auch in etwas anderem Sinne, Dt. 28, 3 und 16 als dessen Korrelat vorkommt, „vor aller Welt", „ganz offen", „vor den Augen der Behörden".[71]) Und in diesem Sinne ist „inmitten der Stadt" zu verstehen, womit wir hier den hebr. Ausdruck oben wiedergeben. Der ganze zweite Halbvers ist augenscheinlich die Begründung des unmittelbar vorhergehenden Wunsches. Den scheulosen, öffentlichen Uebergriffen, meint der Sänger, sei nur durch schwächende Spaltungen der Partei zu steuern, von der sie kommen. 11 Dass das Subjekt zu יסובבה aus חמס וריב sich ergänzt, hat schon Raschi richtig erkannt. In der Uebersetzung ist daher, um Zwei-

12 Frevel ist in ihrer Mitte,
und Bedrückung und Trug weichen nicht von ihrem Markte.
13 Denn schmähte mich mein Feind, ich ertrüg' es,
verhöhnte mich mein Hasser, ich ginge ihm aus dem Wege.
14 So aber, da es ein Mann meinesgleichen,
mein Freund und Vertrauter ist,
15 die wir uns die tiefsten Geheimnisse mitteilten,
zusammen im Hause Gottes im Aufzug einherschritten —
16 Lass den Tod über sie erstaunen,

---

deutigkeit zu vermeiden, aus diesen Worten ein Relativsatz gemacht worden. על חומתיה ist = als Zugabe zu ihrer Mauer, das heisst, Gewalttätigkeit und Einschüchterung umgeben die Stadt, wie ihre Mauer es tut. Nur so entsprechen sich hier die beiden Glieder: In dem Masse, als Gewalttätigkeit und Einschüchterung die Stadt umgeben, herrschen in ihr Not und Drangsal. Nach der üblichen Fassung bleibt es unerklärlich, wer die Leute sind, welche die Stadt Tag und Nacht auf ihrer Mauer umkreisen und welchen Zweck sie dabei verfolgen. 13 Für לא lies beidemal לָא = לוּ, dann lies mit anderer Wortabteilung אֹיְבִי יְחָרְפֵנִי וְאֶשָּׂא und, dem entsprechend, auch וְאֶסָּתֵר für ואסתר. Ueber die Bedeutung des letztern Verbums vgl. Gn. 31, 49. 14 Für ואתה lies וְעַתָּה. Dieser Ausdruck bildet den Uebergang von der Hypothese zur Wirklichkeit. Vgl. 1 Sam. 13, 14 (wo לא im vorherg. Verse ebenfalls לָא zu sprechen ist) und 2 K. 18, 19. Auch in der Sprache des Talmud wird das sinnverwandte עכשו, im Lat. nunc autem, nunc vero, und im Griech. *νῦν δὲ* so gebraucht.[74]) Das Ganze aber ist logisches Subjekt, zu dem das Prädikat aus dem Vorherg. sich ergänzt. Denn der Sinn ist der: So aber, da ein Mann meinesgleichen und mein Freund es ist, der mich schmäht u. s. w., wie kann ich das von ihm ertragen oder ihm aus dem Wege gehen? 15 סוד ist hier = Geheimnis. In dem anderen Sinne gehören zu סוד mehr als zwei. Demgemäss lies נַעְמִיק für נמתיק. Nach dem oben Gesagten müssen diese beiden auf אנוש im vorherg. sich beziehenden Relativsätze den betreffenden Mann als solchen beschreiben, von dem eine Ehrenkränkung unerträglich ist, und dem man nicht aus dem Wege gehen kann. Ersterer Punkt ergibt sich leicht aus dem ersten Satze. Wie aber der andere Punkt im zweiten Satze zum Ausdruck kommt, leuchtet auf den ersten Blick freilich nicht ein. Bei näherer Betrachtung ergibt sich jedoch der Sinn, wenn man רגש nicht als Menge schlechtweg, sondern als wohlgeordnete Prozession fasst, was es nach dem oben zu 2, 1 Bemerkten sehr gut heissen kann. Da nun יחדו im ersten Gliede offenbar auch auf diesen Satz sich erstreckt, so ist man zur Annahme berechtigt, dass solche Prozessionen in dem Hofe des Tempels und um den Altar nach Ständen und die einzelnen Mitglieder dieser wiederum nach Bildungsgrad und Gesinnung gruppiert waren. Demnach marschierte der in Rede stehende Mann, der des Dichters Freund und Vertrauter war, bei solcher vielleicht nicht seltener Gelegenheit neben ihm, und aus diesem Grunde war es für den Dichter nicht leicht, ihn zu meiden. בבית kann nicht „in das Haus“ bedeuten, weil es dann nach einer frühern Ausführung נֵלֵךְ statt נְהַלֵּךְ heissen müsste. 16 Für יַשִּׁיא lies יַשִּׁים als Hiph. von שמם und vgl. wegen der Form,

dass sie lebendig nach dem Scheol fahren,
denn es ist Gefahr, wenn sie in ihrem Grabe liegen sollten.
17 Ich will zu Gott rufen,
und JHVH soll mir helfen.
18 Abends und Morgens und Mittags will ich klagen und stöhnen,
bis er meinen Ruf hört:
19 Erlöse mich, dass ich unbesorgt sein kann
wegen des Kampfes, der mir droht;
denn sie sind mir an Zahl überlegen,

---

intrans. Bedeutung und Konstr. mit עַל Jer. 49, 20. Das Erstaunen des Todes ist im zweiten Versglied erklärt. Der Tod soll über sie erstaunen, dass sie lebendig, also ohne seine Funktion, nach dem Scheol herabfahren. Nach der gewöhnlichen Fassung bleibt es unerklärlich, wie die Leute bei lebendigem Leibe nach der Unterwelt hinabfahren können, nachdem sie der Tod überfallen. רעות ist = Gefahren, und בקרבם = in ihrem Grabe. Man könnte vermuten, dass das Wort für בְּקִבְרָם verschrieben sei, doch ist das nicht nötig. קרב kann ganz gut dasselbe sein wie קבר. Vgl. die Versetzung bei כשב und שַׂלְמָה. Siehe auch zu 49, 12. Das Wort ist nicht Apposition zu במגורם, sondern Ortsbestimmung dazu. Die Wohnung im Grabe haben ist so viel, als wie jeder Mensch sterben und begraben werden. Die Gefahr für die menschliche Gesellschaft beim natürlichen Ableben der Bösewichte besteht darin, dass sie Kinder und Angehörige zurücklassen, welche eben so böse sind, wie sie selber. Solche Gefahr ist aber, wenn jemand lebendig nach der Unterwelt herabfährt, nicht vorhanden, denn es teilen seine Kinder und Angehörigen zu gleicher Zeit dasselbe Schicksal mit ihm. Vgl. Num. 16, 32. **17** Der Gebrauch von אני im ersten Halbvers und dessen Stellung an der Spitze, welche auch יהוה in seinem Satze einnimmt, heben das Moment des Entsprechenden an beiden Handlungen stark hervor. Was der Sänger sagen will, ist dies, er will zu Gott so rufen, dass er ihm helfen muss. Welcher Art dieses Rufen sein soll, erfahren wir gleich darauf. **18** וישמע bezeichnet hier nicht eine vollendete Tatsache, sondern eine zukünftige Handlung, welche mit grosser Gewissheit erwartet wird. Denn der Dichter ist ganz sicher, dass wenn er Morgens, Mittags und Abends zu JHVH betet, dieser ihn erhören wird. Diese Vorstellung, dass Gott schliesslich erhört, wenn man ihm lange genug in den Ohren liegt, ist nicht nur im N. T. Lucas 18, 1—8, sondern auch im A. T. Ri. 10, 16 deutlich ausgesprochen.[78]) Ebenso heisst es im Talmud חוצפא אפילו כלפי שמיא מהני, Zudringlichkeit hilft selbst dem Himmel gegenüber. Synhedrin 105a. **19** Für פָּדָה lies פְּדֵה als Imperativ, denn die Worte bilden die Bitte, welche der Dichter nach dem Vorherg. sich vorgenommen, so lange zu wiederholen, bis sie gewährt wird. Nach der gewöhnlichen Fassung tritt hier eine unerträgliche Störung des Zusammenhangs ein. Die Präposition in מקרב hängt von בשלום ab. Ueber die Konstr. vgl. 38, 4 und besonders Zech. 8, 10. שלום מקרב ist = Unbesorgtheit wegen des Kampfes. Der zusammengesetzte Ausdruck ist adverbielle Bestimmung zu פְּדֵה. In מקרב ist קרב Subst. = Kampf, und das Wort sollte bei folg. Makkeph ein Metheg haben. Die Präp. in ברבים bezeichnet das Wort als Prädikatsnomen. **20** Für ישמע אל lies יִשְׁמָעֵאל, ein Wort, und für וְיַעֲנֵם lies וַיְעַלֵּם, ebenfalls als

20 Ismaël und Jaleam und alle Bewohner des Ostens,
denen Schwüre der Treue nichts sind
und die Gott nicht fürchten.
21 Man verletzt seine Friedensbedingungen,
bricht in schnöder Weise seinen Vertrag.
22 Glatter als Butter sind die Worte seines Mundes,
aber nach Kampf steht ihm der Sinn;
gelinder als Oel seine Worte
und sind doch gezückte Schwerter:
23 „Betraue JHVH mit *, und er wird dich versorgen,
er lässt nimmer den Frommen zu Falle kommen!“

Eigennamen, und vgl. Gn. 36, 5. 14. 18 und 1 Chr. 1, 35. Endlich lese man für סלה, das in der Mitte des Verses ganz undenkbar ist, כָּלֹּה. Selbstverständlich bezeichnet dann ישב קדם nicht Gott, sondern einfash die Bewohner des Ostens. Das Ganze ist Apposition zu ברבים im vorherg. und charakterisiert die an Zahl überlegenen Feinde als solche Menschen, welche, obgleich Volksgenossen des Dichters, dennoch an Barbarismus diesen wilden Stämmen des Ostens gleichkommen. Vgl. 120, 5, wo in ähnlicher Weise hebr. Volksgenossen Meschech und Kedar genannt werden. חליפות bringt schon Ewald, ohne von der Korruption dieser Stelle eine Ahnung zu haben, richtig mit dem arab. حلف Schwur in Verbindung. Zu dem überlieferten Text passt dies freilich wie die Faust aufs Auge, gibt aber bei der hier vorgeschlagenen Emendation einen trefflichen Sinn. Die Worte charakterisieren die genannten wilden Stämme oder eigentlich die mit ihnen verglichenen heimischen Feinde nach der Seite hin, auf die es hier hauptsächlich ankommt, dass man sich nämlich auf ihre Schwüre der Treue nicht verlassen kann. Somit erhält man auch einen passenden Uebergang zu dem unmittelbar darauf folgenden Gedanken. אין למו heisst wörtlich: sie existieren nicht für sie, dann sie machen sich nichts daraus, geben nichts darum. Vgl. 2 Sam. 19, 7 und M. K. zu Jos. 17, 16 und 18. **21** Für ידיו lies nach LXX יָדוֹ, da in dieser idiomatischen Redensart, selbst wenn eine Pluralität das Subjekt bildet, יד immer im Sing. gebraucht wird. Vgl. Ester 9. 10. 15 und 16. In Parallele mit בריתו kann שְׁלֹמָיו nur Dinge, nicht Personen, bezeichnen. Das Wort ist - die Bedingungen des mit ihm geschlossenen Friedens. Ueber חִלֵּל ein Wort oder einen Vertrag brechen vgl. den Gebrauch von Hiph. dieses Verbums Num. 30, 3. **22** Für מחמאות lies, wie der Parallelismus verlangt, מֵחֶמְאוֹת als Pl. von חמאה mit vorgesetzter Präp. Für פיו übersetzen LXX פניו; aber sie bringen auch חמאות mit חמה Zorn in Verbindung, woraus zu ersehen ist, dass die Dolmetscher hier im Dunkeln tappten und nur um einen wenn auch halbwegs erträglichen Sinn zu erhalten das ihnen vorliegende פיו in פניו umänderten. Höchst wahrscheinlich ist vor diesem Wort דברי ausgefallen. **23** Wegen השלך על vgl. zu 22, 11. יְהָבְךָ ist ein unerklärliches Wort. Das Ganze ist die wie Trost klingende, aber in Wahrheit sarkastische Rede der Feinde, die im vorherg. als sanfte Worte, welche aber doch gezückte Schwerter sind, beschrieben wurde. Auch dieser Umstand, dass die Feinde spottend den Dichter auf JHVH verweisen, zeugt

24 Du aber, o Gott, stürze sie in die Grube des Verderbens.
Sie, die Grausamen und Falschen,
sollen ihr Leben nicht auf die Hälfte bringen,
ich aber möge durch deine Hilfe in Sicherheit leben.

56.

1 * * * Von David. * Als ihn die Philister in Gath fest hielten.

2 Sei mir gnädig, o Gott,
denn Menschen schnappen nach mir,
immerfort greifen sie mich an.

3 Mögen auch meine Widersacher immerfort schnappen,
dieweil viel sind, die mich angreifen:

4 nicht kommen kann der Tag, da ich fürchten müsste,
denn ich vertraue ja auf dich.

---

dafür, dass sie Hebräer und nicht Heiden sind. Baethgen und Andere erblicken hier einen Trost, den der Dichter sich selbst zuspricht. Aber in der hebr. Sprechweise können Worte, die man an sich selbst richtet, nur die Form einer Anrede an die eigene Seele annehmen. Vgl. 42, 6. 12. 43, 5. 62, 2. 6. 103, 1. 2. 22. 104, 1. 35. 116, 7 und 146, 1. Ausserdem ist es nicht wahrscheinlich, dass der Dichter die oben erwähnten sanft klingenden, aber dennoch gezückten Schwertern gleichen Worte der Feinde unerklärt gelassen. 24 Wegen אנשי דמים vgl. zu 5, 7 und wegen אבטח zu 52, 10.

56.

1 בֶּאֱחֹז bezeichnet nicht den Moment des Ergreifens, sondern den Zustand, in den die Handlung das Objekt versetzt. Im Augenblicke der Gefangennahme kann niemand dichtend gedacht werden. פלשתים als Subjekt des Infinitivs steht, wie man an solchen Wendungen im Arab. sieht, in einer für uns Occidentalen unbegreiflichen Weise im Nominativ. 2 Für לֹחֵם יִלְחָצֵנִי lies לְחֻם יִלְחָמֵנִי und vgl. über dieses Kal zu 35, 1. לַחַץ kann nur die harte Behandlung eines bereits überwundenen und unterworfenen Feindes, nicht aber schlechthin das harte Zusetzen im Kampfe bezeichnen. Von Kämpfenden gebraucht, drückt das Verbum nur das Zurüchschlagen eines vordringenden Feindes aus, vgl. Ri. 1, 34, was hier aber durchaus nicht passt. 3 Aus dem oben zu 54, 7 erörterten Grunde ist hier für שׁוֹרְרַי mit mehreren Handschriften צֹרְרַי zu lesen. Das zweite Versglied begründet den Gedanken des ersten, indem es besagt, dass die Feinde den Angriff ununterbrochen betreiben können, weil sie zahlreich und deshalb im Stande sind, einander dabei abzulösen. מָרוֹם kann nicht heissen „in Hochmut". Noch viel weniger kann das Wort Anrede an Gott und im Sinne von עליון gebraucht sein. Auch im Talmud, wo eine beträchtliche Anzahl von Attributen als Gottesnamen gilt, wird מרום nicht dafür gebraucht. Das Wort hat in diesem Satze gar keinen Sinn und muss daher zum folg. gezogen werden. 4 Nach dem oben Gesagten ist מרום Prädikat zu יום. מרום יום heisst nach 10, 5 wörtlich, nicht erreichen kann der Tag, d. i. er kann nicht kommen. Die Beziehung zum indirekten Objekt ist hier nicht ausgedrückt, weil sie sich aus dem folg. אירא, welches einen Relativsatz bildet, von selbst ergibt. Somit wird der Rhythmus

5 Auf Gott, dess Wort ich hochschätze,
auf Gott vertraue ich;
ich fürchte nicht, was kann ein Sterblicher mir tun?
6 Mögen sie auch immerfort auf meinen Sturz sinnen,
all ihre Gedanken, die mir gelten, böse sein:
7 sie werden fürchten müssen,
sich verkriechen, auf meine Schritte lauschen,
wie sie es von mir erwarteten.
8 Wäge sie peinlich,
wirf sie auf die Wagschale der Heiden, o Gott.
9 Vermerkst du doch selbst mein Schwanken,

---

sowohl dieses als des vorherg. Verses hergestellt. 5 Die Präp. im ersten באלהים gehört wie im zweiten zur Konstr. von בטחתי, und אהלל דברו bildet einen Relativsatz. חלל aber heisst hier hochschätzen. 6 Für דְּבָרַי liess שְׁבָרַי und יְעַצּוּ oder יְעַצִּים für יְעַצְּבוּ; „jemandes Angelegenheiten wehe tun" ist kaum sagbar. 7 גור heisst hier fürchten, nicht kämpfen, und das Kethib יִצְפּינוּ ist das richtige. Wegen der intrans. oder vielmehr reflexiven Bedeutung des letzteren Verbums vgl. zu תהלים 10, 1. המה ist zum Vorherg. zu ziehen und als starke Hervorhebung des Subjekts zu fassen. עקבי ישמרו, welches Fortsetzung des vom Dichter Gehofften ist, drückt natürlich nicht ein Auflauern aus, sondern ein Lauschen aus einem Versteck auf die Schritte des gefürchteten Feindes. Die Fassung des letzten Gliedes, worin נפשי blosse Umschreibung des persönl. Fürworts ist, ergibt sich zum Teil aus obiger Uebersetzung. Zur grösseren Klarheit sei hier hinzugefügt, dass קוה an dieser Stelle wie Jes. 26, 8 mit doppeltem Acc. konstruiert ist. Das eine Objekt ist das Gehoffte, hier durch כאשר ausgedrückt, das andere die Person von der man es hofft. Das Ganze ist im Gegensatz zu V. 4 zu verstehen, Oben ist gesagt, dass der Dichter, auf Gott vertrauend, nicht fürchten kann; und nun spricht der Dichter die Hoffnung aus, dass bei allem eifrigen Streben der Feinde, ihn zu stürzen, es mit ihnen dahin kommen muss, dass sie sich vor ihm fürchten, verstecken und aus ihrem Versteck auf seine Schritte ängstlich lauschen, ob er nicht komme, sie anzugreifen, kurz, dass sie selber Alles das tun werden, was sie jetzt von ihm erwarten. 8 Ueber על און vgl. zu 55,4. Für פלט lies mit vielen Andern פַּלֵּס, fasse aber למו nicht, wie jene es tun, als indirektes, sondern als direktes Objekt. Gott wägt einen Menschen, wenn er seinen Wandel untersucht. Vgl. Dan. 5, 27. Ferner lese man בְּכַף für באף. כף, welches im St. constr. ist, bezeichnet hier wie oft in der Sprache der Mischna, die Wagschale. Jemand auf die Wagschale der Heiden werfen, ist so viel, als es mit ihm so strenge nehmen, wie mit den Heiden.[74]) Die Feinde von denen hier die Rede ist, sind demnach Israeliten. Daraus folgt jedoch nicht, dass in diesem Liede die Gefühle eines einzelnen zum Ausdruck kommen. Vielmehr muss man in Anbetracht der späteren religiösen Spaltung im jüdischen Volke annehmen, dass sich der Dichter im Geiste seiner Religionspartei gegen die entgegengesetzte Richtung auslässt. Die Verfolgungen, welche die Ausdrucksweise in V. 2, 3, 6, 7 und 14 vermuten lässt, sind keineswegs zu viel für religiöse Parteiwut. 9 נדי, welches wegen des

so tue auch meine Tränen in deinen Schlauch —
sollten nicht auch sie bei dir verzeichnet sein?
10 Dann müssen meine Feinde zurückweichen;
an dem Tage, da ich rufe, werde ich erfahren,
dass Gott für mich ist.
11 Auf Gott, dess Wort ich hochschätze,
auf JHVH, dess Wort ich hochschätze,
12 auf Gott vertraue ich;
ich fürchte nicht, was kann ein Mensch mir tun?
13 Ich schulde, was ich dir gelobt, o Gott;
ich will es dir mit Dankopfern bezahlen,
14 dass du meine Seele vom Tode gerettet,
vom Sturze sichtbar meinen Fuss,
damit ich wandle in der Gotteswelt,
im Lichte unter den Lebenden.

Wortspiels mit בְנֹאדֶךָ für נֹדִי steht, heisst nicht „mein Umherirren“, was hier keinen Sinn geben würde, sondern „mein Schwanken“ im ethischen Sinne. Vgl. M. K. zu Jer. 4, 1. ספר bezeichnet hier nicht ein Zählen, sondern heisst über etwas Rechnung führen, Buch halten. In demselben Sinne ist das Nomen ספרה im dritten Gliede zu verstehen. Was der Dichter sagen will, ist dies: Du merkst nicht nur auf meine tatsächlichen Vergehungen, sondern führst auch Rechnung über meine blosse Schwankungen; und wenn du darin so genau bist, musst du da nicht auch mit derselben Genauigkeit von meinen Leiden Kenntnis nehmen und meine Tränen sorgsam sammeln und aufbewahren, dass dir ihrer keine entgehe? Hupfeld und Andere, die ihm nachbeten, sprechen שִׂימָה mit betonter Ultima als Part. pass. Aber danach enthält diese Rede kein Gebet, sondern ist ganz Betonung einer Tatsache und daher müsste die daraus gezogene Folgerung mit עַתָּה statt אָז eingeleitet werden. **10** אז weist auf den Moment hin, wo die vorhergehende Bitte in Erfüllung gegangen sein wird. Jene Bitte setzt voraus, dass Leiden sühnende Kraft haben. Deswegen spricht der Dichter hier die Gewissheit aus, dass, wenn seine Bitte in Erfüllung geht und JHVH auf seine vielen Leiden merkt, er vor ihm entsündigt und rein erscheinen wird, worauf seine Leiden werden ein Ende nehmen müssen. ביום אקרא ist mit dem Folgenden zu verbinden. **11** Wie in V. 5 hängt auch hier ב beidemal von בטחתי im folg. Verse ab, und was auf באלהים und ביהוה folgt, bildet je einen Relativsatz. Der Hauptsatz aber wird erst im folg. Verse zu Ende geführt. **13** Diese Worte sind nach dem oben zu 50, 14 über das Wesen des Gelübdes Gesagten zu verstehen. Denn der Sinn ist der: Du hast mir meine Bitte gewährt, und die Zahlung meiner Gelübde, deren Bedingung die Erfüllung dieser Bitte war, ist nun fällig geworden. Doch darf dies nur von der Gewissheit verstanden werden, womit die Erfüllung erwartet wird. Vgl. oben zu וישמע 55, 18. Merkwürdig ist der Gebrauch des Suff. in נדריך. Vgl. dazu den Genetiv in זבחי מתים 106, 28 und זבחי אלהיהן, Num. 25, 2. **14** הלא drückt offenbar eine Steigerung aus. Da aber der Sturz des Fusses ungleich weniger ist als der Tod, so kann die

57.

1 * * Von David. * Als er sich heimlich vor Saul in die Höhle flüchtete.

2 Sei mir gnädig, o Gott, sei mir gnädig,
denn bei dir suche ich Zuflucht,
und lasse mich im Schatten deiner Flügel geborgen sein,
bis das Ungemach vorüber ist.

3 Ich rufe zu Gott, dem Höchsten,
zu Gott, der mir unverdiente Wohltaten erweist.

4 Er wird sie vom Himmel entbieten und mir helfen,
mag mich auch der nach mir schnappt, höhnen, verachten,
Gott wird seine Huld und seine Treue entbieten.

5 Ich bin unter Löwen,
weile unter Menschenfressern,
deren Zähne Spiesse und Pfeile
und deren Zunge ein scharfes Schwert.

6 Zeige dich himmelhoch, o Gott,
über der ganzen Erde erscheine deine Herrlichkeit!

7 Ein Netz haben sie meinen Füssen bereitet,
er hielt mich davon fern;

Steigerung nur in Bezug auf die Gewissheit der Behauptung verstanden werden. Dass der Redende, wenn ihm von Gott nicht Hilfe gekommen wäre, hätte stürzen müssen, ist sicherer, als dass er dann sofort dem Tode verfallen müsste. לפני אלהים hat hier keine religiöse Bedeutung, sondern heisst, wie das erklärende באור החיים zeigt, „hier oben“, im Gegensatz zu Scheol, wohin die Hand JHVHes nicht reicht. Vgl. zu 88, 6. חיים aber ist = Lebendige, אור החיים ist das Licht, dessen nur die Lebenden sich erfreuen.

57.

1 Zum Unterschiede von נוס = *ἀποφεύγειν* heisst ברח = *ἀποδιδράσκειν* immer nur heimlich entfliehen, weshalb es nie wie ersteres vom Fliehen vor dem Feinde in der Schlacht gebraucht wird. 2 Mit ובצל כנפיך אחסה wird die Bitte wieder aufgenommen, nicht deren Begründung fortgesetzt. 3 Für גמר ist mit Luzzatto גֹּמֵל zu lesen und wegen dessen Bedeut. die Bemerk. zu 13, 6 zu vergleichen. 4 Das Objekt des ersten ישלח ist identisch mit dem des zweiten. Subjekt zu חרף, welches hier nicht lästern, sondern wie 1. Sam. 17, 10 eine verächtliche Herausforderung zum Kampfe bezeichnet, ist שאפי. Für סלה aber, welches in der Mitte des Verses absolut undenkbar ist, lese man סִלָּה und vgl. Thr. 1, 15. 5 Für אשכבה liest man besser אֶשְׁכְּנָה. להטים, wenn dies richtig überliefert und nicht vielmehr dafür לְעֹטִים zu lesen ist, heisst, wie in der Sprache der Mischna, vor Begier nach etwas brennen. Jedenfalls aber ist בני אדם das Objekt zu diesem Verbum. 7 Zu כפף vgl. arab. كفّ. Im Arab. bezeichnet das Verbum mehr ein Hindern an einem Vorhaben, im Hebr. dagegen scheint dessen Gebrauch allgemeiner zu sein, so dass es schlechtweg ein Fernhalten ausdrückt. Subjekt dieses Verbums ist Gott, und נפשי, welches das persönl. Fürwort umschreibt, ist

sie gruben für mich eine Grube,
in die sie selber fielen. Sela.

8 Aus aufrichtigem Herzen, o Gott,
aus aufrichtigem Herzen will ich dir singen und spielen.

9 Erwache, mein Stolz, erwache, meine Harfe und Zither,
dass ich die Morgenröte wach singe!

10 Ich will von dir rühmen unter den Völkern, Herr,
von dir singen unter den Nationen,

11 dass bis an den Himmel reicht deine Huld
und bis an die Wolken deine Treue.

12 Zeige dich himmelhoch, o Gott,
über der ganzen Erde erscheine deine Herrlichkeit!

58.

1 * * Von David. *

2 Redet ihr wirklich die Wahrheit,
wisset ihr recht, was das ist, Mensch sein,

3 und ersinnet zugleich im Herzen allerlei Frevel,
lasset der Gewalttat euerer Hände freien Lauf im Lande?

4 Die Gottlosen sind von ihrem Stamme entfernt,
ihrem Geschlechte entfremdet; sie verleumden es.

Objekt. Somit ist, wie im zweiten, auch im ersten Halbvers sowohl von dem bösen Anschlag der Feinde als auch von dessen Vereitlung die Rede. 8 Für נָכוֹן sprich beidemal נְכוֹן als substantivisch gebrauchtes Particip Niphal im St constr. und vgl. Pr. 4, 18. Dann verbinde das zweite נכון לבי gegen die Accente mit dem Folgenden und fasse den Ausdruck beidemal als Objekt zu den Verben. Das Aufrichtige seines Herzens singen ist hier so viel als aus aufrichtigem Herzen singen. Dass der Gesang und das Spiel JHVH gelten sollen, versteht sich von selbst. 9 כבודי, = mein Stolz, ist durch הנבל וכנור erklärt. Der Dichter nennt also die Harfe seinen Stolz.

58.

2 אֵלֶם drücken LXX gar nicht aus; sie scheinen dafür אֻמָּם gelesen zu haben. Ihnen folgt obige Uebersetzung. Die meisten Neuern lesen אֵלִים und verstehen darunter Schutzengel heidnischer Völker. Allein diese würden שָׂרִים heissen. Vgl. Dan. 10, 13 und 20. Wegen צדק vgl. zu 52, 5 und wegen תשפטו die Bemerk. zu 26, 1. 3 אף ist hier = und zu gleicher Zeit. „Vielmehr" kann dies Wörtchen nicht heissen. תפעלון ist = ihr ersinnet, eigentlich ihr bereitet vor. Vgl. zu 31, 20. LXX fassen חמס als St. absol. und ידיכם als Subjekt, weswegen alle Neuern תפלסון in תְּפַלֵּסְנָה umändern, aber ganz unnötiger Weise, da in der späteren Sprache erstere Form für letztere vorkommt. Vgl. Jer. 49, 11 תבטחו. Der Sinn dieser Frage aber, wird sich aus den Bemerkungen zu V. 4 und 5 ergeben. 4 רחם und בטן sind hier beide so viel als Abstammung. Vgl. die Uebersetzung Saadjas, der freilich nur zum Teil den Sinn dieser Worte

5 Denn sie sind giftig wie giftige Schlangen,
wie eine taube Otter, die sich das Ohr zuhält,
6 die nicht hört auf den Spruch der Beschwörer,
des geschickten Zaubermeisters.
7 Gott, schlage ihnen die Zähne im Munde aus,
Zerschmettere der jungen Löwen Gebiss, JHVH.
8 Mögen sie wie Wasser zerfliessen, dahinschwinden;
will er sie wie Pfeile gebrauchen, seien sie wie abgehauen.
9 * * *
* * * *
10 * * *
* * * *
11 Es freue sich der Fromme, weil er Rache erlebt,
er bade seine Füsse im Blute der Gottlosen;
12 dass die Anderen sprechen, es ist doch lohnend fromm zu sein,
es gibt doch einen Gott, der auf Erden richtet.

59.

1 * * Von David. * Als Saul hinsandte und sein Haus bewachen liess, damit er ihn tötete.
2 Errette mich von meinen Feinden, mein Gott,
schütze mich gegen meine Widersacher.
3 Errette mich von den Uebeltätern
und hilf mir gegen die Blutgierigen.

---

erkannt hat. Die Präposition gehört in jedem der beiden zur Konstr. des Verbums. Ueber זור מן vgl. 78, 30 und Hi. 19, 13, und zu תעה מן 119, 110 und Pr. 21, 16. Zu beiden Verba ist רשעים Subjekt, und דברי כזב ist ein zweites Prädikat. Vgl. LXX, die sogar דִּבְּרוּ für דֹּבְרֵי lasen. Dieses zweite Prädikat ist aber nicht allgemein zu verstehen, sondern in Bezug auf das Vorherg., denn der Sinn ist der: Die Gottlosen sind aus ihrer ursprünglichen Art geschlagen, und wenn sie sich noch zu ihrer Abstammung bekennen und für Menschen halten, verleumden sie somit die Menschheit. 5 In diesen Worten wird die oben erwähnte Entartung der Gottlosen dahin geschildert, dass diese mehr giftigen Schlangen gleichen als Menschen. 8 Das Subjekt zu ימאסו ergänzt sich aus שנימו und מלתעות, und aus denselben Substantiven ist auch das Objekt zu ידרך zu entnehmen, während חציו Produktsacc. ist. Auch oben 57, 5 wurden die Zähne Pfeile genannt. Ueber die Konstr. von דָּרַךְ mit doppelten Acc. vgl. Zech. 9, 13. 9 u. 10 Diese beiden Verse sind völlig unerklärlich. 12 Ueber אדם vgl. die Ausführung zu 31, 20. Hier, im Gegensatz zu צדיק, bezeichnet אדם Menschen, die nicht Fromme sind.

59.

1 הבית ist = ביתו, d. i. Davids Haus. Das Subjekt zu לחמיתו ergänzt sich aus שָׁאוּל. Sonst hätte die Bewachung des Hauses gar keinen Sinn. Saul traute den Boten nicht und wollte David mit eigener Hand töten oder in seiner Gegen-

4 Denn siehe, es lauern mir auf,
es greifen mich Mächtige an,
obschon ich mich gegen sie nicht vergangen,
noch gesündigt, JHVH.
5 Gewissenlos stürmen sie an und zielen.
Eine Schar sehe ich losstürzen auf mich.
6 Du aber, JHVH, Gott der Heerscharen, Gott Israels,
erwache, heimzusuchen alle heidnisch Gesinnten;
lass deine Ungnade empfinden alle,
die auf Unheil lauern. Sela.
7 „Hungern sollen sie, wie sie es verdienen,
wie Hunde winseln und in der Stadt betteln gehen!“

---

wart töten lassen. 4 Ueber יגורו עלי vgl. arab. جار عليه jemandem Unrecht tun. Hier ist der Ausdruck von dem unverdienten Angriff gebraucht. פשעי und חטאתי sind mit Bezug auf עזים, nicht mit Bezug auf Gott zu verstehen. Ein Vergehen gegen Gott würde die Feinde, die doch selber gottvergessen sind, gegen den Dichter nicht aufbringen. 5 בלי עון ist = ohne sich ein Gewissen daraus zu machen, eigentlich ohne Schuldbewusstsein. Diese Beschreibung auf den Dichter beziehen geht nicht an, denn von dessen Schuldlosigkeit ist im vorherg. Verse die Rede und somit dieser Punkt erledigt. Ausserdem kann der Ausdruck ohne jede Andeutung einer anderen grammatischen Beziehung nur auf das Subjekt von ירצון bezogen werden. Für וְיִכּוֹנָנוּ lies וְיכוֹנְנוּ = und zielen, denn רוץ bezeichnet hier das Anstürmen, und diesem ist das Richten und Vorbereiten vorangegangen. עוּרָה ist mit accentuierter Ultima zu sprechen, denn das Wort ist hier Substantiv, = غارة und bezeichnet eine angreifende Schar, namentlich Reiterei, und für וּרְאֵה ist אֶרְאֶה zu lesen. Der Fehler an diesem letztern Worte entstand, nachdem man עורה verkannt. 6 Für הגוים könnte man im Hinblick auf יגורו V. 4 versucht werden, הַגָּרִים zu lesen, wenn die überlieferte Lesart nicht durch die Anrede JHVHes als אלהי ישראל geschützt wäre. Da aber die Feinde, von denen in diesem Liede die Rede ist, offenbar Einheimische sind, so muss man hier unter גוים nicht Heiden, sondern heidnisch gesinnte Israeliten verstehen. Vgl. שררי V. 11 und das Anmerkung 11 über diesen Ausdruck Gesagte. Ueber die Fassung der Negation in אל תחן vgl. M. K. zu Num. 11, 11. בגדי און kann nicht frevelhafte Verräter bezeichnen. LXX übersetzen בגדי wie פֹּעֲלֵי, doch ist dies bloss geraten, denn es fehlt dann jeder Uebergang zum Folgenden. Um einen solchen Uebergang zu gewinnen, muss man שֹׁקְדֵי für בגדי lesen und און im Sinne von Unheil fassen. Vgl. Jes. 29, 20, wo der Ausdruck in derselben Bedeutung vorzukommen scheint. Hier entspricht שקדי dem הקיצה. Da die Feinde wachsam sind, um den Anblick des Ungemachs, von dem sie hoffen, dass es über den Dichter kommen wird, zu geniessen, wird JHVH gebeten, seinerseits zu erwachen und ihnen ihre Bosheit zu vergelten. 7 שוב kann hier nicht ein Rückkehren bezeichnen, oder es müsste denn gesagt werden, woher und wohin. Ebensowenig kann לערב richtig überliefert sein, weil dann

8 Also spricht unumwunden ihr Mund,
Schwerter ihre Lippen;
denn wer hat solches je gehört?
9 Du aber, JHVH, lachst sie aus,
du spottest aller heidnisch Gesinnten.
10 „Meine Schutzwehr“, will ich von dir singen,
dass Gott meine Burg.
11 Mein Gott wird mir mit seiner Huld entgegenkommen,
Gott wird mich meine Lust schauen lassen an meinen Feinden.
12 Töte sie nicht, dass mein Volk es nicht vergesse.
Lass sie betteln gehen innerhalb deiner Mauern
und auf unsere milden Gaben herabkommen, Herr;

---

die durch ויסובבו עיר bezeichnete Handlung nicht passt, denn am Abend ist Ruhe. שוב heisst hier „herabkommen, auf eine niedrige Stufe kommen“, mit dem Nebenbegriff der Selbstverschuldung. Wegen dieses Nebenbegriffes vgl. die Ausführung zu 9, 18. Für לערב aber fordert der Zusammenhang לְרָעָב. Ueber ויסובבו עיר vgl. zu 12, 9. Das Ganze ist Rede der Feinde, ihr Prognostikon für die Frommen, die man sich als Subjekt zu allen drei Verben denken muss. Vermittelt wird diese Rede, wie bereits gesagt, durch den emendierten Schluss des vorherg. Verses. 8 הנה weist auf die vorherg. Rede der Feinde zurück; vgl. zu 52, 9. Ueber יביעון vgl. die Ausführung zu 19, 3 und Anm. 28. Die Präposition in בשפתותיהם ist, wie in בפיהם, im instrumentalen Sinne zu verstehen. כי מי שמע ist nicht aus dem Sinne der Feinde gesprochen, als wollte der Dichter sagen, dass sie solche empörende Worte sich erlauben, weil sie glauben, dass sie niemand hört. Denn dazu passt יביעון nicht, auch würde dies die Bosheit der Feinde verringern, was in der Absicht des Dichters nicht liegen kann. Dieser Satz, in welchem das Objekt des Verbums fehlt, weil es sich leicht von selbst ergibt, soll den Dichter darin rechtfertigen, dass er die feindlichen Worte Schwerter genannt. Für Worte, meint er, die so hart sind, dass man etwas ähnliches noch nie gehört, sei die Benennung „Schwerter“ nicht übertrieben. Dass das Part. im Sinne des Perfectums gebraucht werden kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. 9 Wegen גוים vgl. zu V. 6. 10 Für עֻזּוֹ ist עֻזִּי, und אֲזַמֵּרָה für אֶשְׁמֹרָה zu lesen, beides nach V. 18. עזי aber ist nicht Anrede, sondern Objekt zu אזמרה, und der zweite Halbvers ist ein weiteres nachträgliches Objekt dazu. אליך ist = über dich, von dir. Diese Fassung allein erklärt es, dass זמר mit אל nur hier vorkommmt. 11 Für אֱלֹהֵי lies אֱלֹהַי und für חסדי nach dem Kethib חַסְדּוֹ. חַסְדּוֹ ist zweiter, von יקדמני abhängiger Accusativ. 12 עמי ist = meine Partei, die Partei der Frommen. הניעמו ist = bring sie an den Bettelstab; vgl. V. 16 und zu V. 7. בחילך kommt nicht von חַיִל, sondern von חֵיל Mauer. Ueber die Präposition und das auf JHVH bezügliche Suffix in diesem Worte vgl. Jes. 56, 5 בחומתי. Hiphil von ירד heisst hier erniedrigen, zu etwas Niedrigem kommen lassen. Für מָגִנֵּנוּ aber lies מַגָּנֵנוּ = unsere milden Gaben. Vgl. arab. مَجّان und Syr. ܡܓܢ.[75]) Das Wort steht im Acc., der von

[13] auf die Sünde ihres Mundes,
auf die Rede ihrer Lippen,
dass sie der Strafe für ihren Uebermut verfallen
und man sich von ihrem Fluche und seinem Fehlgehen erzähle.
[14] Vollziehe das im Grimme,
vollziehe es, dass sie zu nichte werden,
damit man erfahre, dass Gott über Jakob herrscht,
bis an die Enden der Erde. Sela.
[15] Und „Hungern sollen sie, wie sie es verdienen,
wie Hunde winseln und in der Stadt betteln gehen!“

---

dem in הורידמו enthaltenen Begriff der Bewegung abhängt. Wäre das Wort das, was es nach der massor. Punktation ist, und Attribut Gottes, so müsste die Wortfolge ארני מגנני sein. 13 חטאת פימו und דבר שפתימו hängen beide von הורידמו ab. Mit diesen beiden Ausdrücken ist gemeint die von den Feinden den Frommen prognostizierte Bettelarmut. Zu dieser, lautet die Bitte, möge Gott die Feinde selbst kommen lassen. Sünde wird dieses Prognostikon genannt, weil der, welchem es einfallen kann, dass Gott seine Frommen an den Bettelstab bringen werde, an seine Gerechtigkeit nicht glaubt. ילכדו ist ungefähr im Sinne von Pr. 6,2 zu verstehen, mit dem Unterschied, dass, während der Ausdruck dort die freiwillige Uebernahme einer Verpflichtung durchs Wort bezeichnet, man hier an das Verfallen einer Strafe, welcher sich jemand unnötiger Weise durch seine Rede ausgesetzt hat, denken muss. Unter גאון ist also ebenfalls das Prognostikon der Gegner zu verstehen, dass sie in ihrem Uebermut der Partei des Sängers stellt. Für dieses übermütige Prognostikon, wünscht der Dichter, mögen die Gegner strafbar gemacht werden. Auch אלה bezeichnet eben dieselbe Prognostizierung, insofern sie ein Fluch ist, und mit כחש ist das Fehlgehen dieser Prognostizierung gemeint. Die Präposition in beiden Ausdrücken gehört zur Konstr. von יספרו; vgl. arab. اخبر عن الشىء. Das Subjekt zu יספרו ist unbestimmt. Dieses letzte Glied ist im Gegensatze zu dem ersten Gliede in V. 12 zu verstehen. Wenn Gott die seinen Frommen Böses wünschenden Menschen töten sollte, so würde die Sache bald vergessen werden; dagegen würde ihre Bestrafung unvergesslich bleiben, wenn sie darin bestünde, dass die Gottlosen in ihrem eigenen Wohnorte bei denen betteln müssten, für die sie den Bettelstab prophezeit haben, denn man würde sich davon erzählen, wie der Fluch an den Fluchenden selbst, nicht an denen, welchen er galt, sich erfüllt. 14 כלה ist = vollziehe. Das Objekt ist die unmittelbar vorherg. Schilderung. 15 Die Wiederholung dieser Worte aus V. 7 gehört zur hebräischen Vortragsweise. Als Jacob den neuen Namen Israel erhalten sollte, erging zuerst an ihn die Frage „wie heisst du?“ Gn. 32,28; der Verwandlung des Stabes Moses in eine Schlange ging die Frage voran, „was hast du in der Hand?“ Ex. 4, 2; und der Prophet, der in seiner Rede auf die Vergänglichkeit von Himmel und Erde anspielen will, lässt seine Zuhörer vor dieser Anspielung auf Himmel und Erde blicken. Jes. 51, 6. In allen drei Fällen wird die Aufmerksamkeit auf den gegenwärtigen Zustand gelenkt, um so den künftigen Wechsel desselben stark hervorzuheben. Und in gleicher Weise wird hier der abermaligen, nunmehr deutlicher ausgesprochenen Bitte, dass es den

16 Sie selber sollen um Frass betteln gehen
und, wenn sie nicht satt geworden, heulen.
17 Ich aber werde deine Macht singen
und bald über deine Huld jubeln können,
dass du mir eine Burg warst
und eine Zuflucht am Tage der Not.
18 „Meine Schutzwehr“, will ich von dir singen,
dass Gott meine Burg, mein huldvoller Gott.

60.

1 * * * * Von David. * 2. Als er mit den Aramäern von Mesopotamien und den Aramäern von Zoba stritt und Joab zurückkehrte und die Edomiter im Salztale schlug zwölftausend Mann.

3 O Gott, du hattest uns verstossen, niedergerissen,
doch hast du uns immer wieder aufgerichtet.
4 Du hattest das Land erschüttert, ihm Wunden geschlagen,
seine Wunden nur zu heilen, als es dem Sturze nahe war.
5 Du hattest dein Volk schwere Zeiten erleben lassen,
hattest uns mit Taumelwein getränkt;
6 dann gabst du deinen Verehrern ein Panier,
dass sie darum sich sammeln vor * Sela.

Feinden ergehen möge, wie sie für die Frommen prognostiziert, deren Prognostizierung wiederholt, und somit stark hervorgehoben, wie schmählich dieselbe für jene enden werde. **16** המה, in seiner nachdrucksvollen Stellung an der Spitze des Satzes, zeigt unverkennbar, dass das Subjekt der folgenden Verba verschieden ist von dem der Verba im unmittelbar vorherg., was nur bei unserer Fassung möglich ist. ינועון des Kethib ist das einzig richtige. Hiph. von נוע kann nur transitiv sein, welche Bedeutung hier ausgeschlossen ist. Für וַיָּלִינוּ lies וְיָלִינוּ, welches dem יהמו im vorherg. Verse entspricht. **18** Fasse hier die beiden Sätze nach der Schlussbemerkung zu V. 10. אלהי חסדי ist zu streichen. Die zwei Worte sind bei der Wiederholung von V. 10 als Ansatz zur Mitnahme von V. 11 hierher geraten.

60.

3 Für אנפת ist wahrscheinlich אַף zu lesen. Nachdem ת aus dem Folgenden dittographiert worden, entstand die Recepta. תשובב ist nicht eine Bitte, sondern bezeichnet als Imperf. eine in der Vergangenheit wiederholte Handlung. לנו bezeichnet das direkte Objekt. **4** Für רְפָה lies רָפֹה, als Inf. absol. und fasse ארץ im Sinne von Land. **6** Ueber לבקר vgl. zu 5, 4. Im zweiten Halbvers ist לי mit מנוס zu verbinden. קשט ist in diesem Zusammenhang ganz unerklärlich. Die Wahrheit kann das Wort schon wegen der damit verbundenen Präposition nicht bezeichnen, denn es müsste dann statt dieser למען heissen. Ebensowenig kann קֹשֶׁט = קֶשֶׁת sein. Im Arab. ist قسط in einigen Formen und Bedeutungen unter Versetzung vom griech. τάξις abgeleitet. Ist hier an eine solche Ableitung zu denken?

7 Damit deine Geliebten gerettet würden, half deine Rechte,
und es erhörte mich Gott von seinem heiligen Berge.
8 Ich zog aus, verteilte Sichem
und vermass das Tal Sukkoth.
9 Mein war Gilead, mein Manasse,
Ephraim meine Hauptstütze, Juda mein Herrscherstab.
10 Moab zwang ich, das Waschbecken,
Edom den Schuh mir zuzurichten.
„Du Philistäa, werde zertrümmert!“

---

7 הושיעה ist Perfektum und ימינך dessen Subjekt. Für וַעֲנֵנִי ist נַעֲנֵנִי zu lesen und das Wort mit dem Folg. zu verbinden. 8 Für דבר בקדשו lese man מהר קדשו und vgl. 8, 5. Soweit ist hier kurz und allgemein von der ehemaligen abwechselnden Not und Abhilfe die Rede. Von hier bis V. 10 verweilt die Schilderung etwas länger bei der Zeit der höchsten Blüte des Volkes, welche auf den vielen Wechsel gefolgt war. Erst in V. 11 kommt die Rede auf die gegenwärtige Not. Für אעלזה lies אעלה. 10 Die übliche Erklärung dieser Stelle ist geradezu ein Pasquill auf die hebr. Dichtung. Man denke sich ein poetisches Bild, worin die eine Nation als Waschbecken erscheint und die andere einen Schuh an den Kopf geworfen bekommt! Würde es wohl jemand einfallen, die Möglichkeit eines solchen Bildes im Homer vorauszusetzen? Oder ist es etwa die arische Abstammung Homers, die ihn vor solcher Verunglimpfung schützt? — Das hier vorliegende Bild gestaltet sich jedoch ganz anders, wenn man weiss, wer dem Hebräer das Bad zurecht machte und beim An- und Ausziehen der Schuhe half. Hierüber kann natürlich nur der Talmud Bescheid geben. Dass der Talmud um so viele Jahrhunderte später geschrieben wurde als dieser Psalm, tut nichts zur Sache. Denn es kann nicht oft genug wiederholt und stark genug betont werden, dass die Juden von Natur ein äusserst konservatives Volk sind und dass daher manche althebräischen Vorstellungen, Sitten und Gebräuche sich im Talmud erhalten haben. Ein talmudisches Gesetz aber verbietet, von einem hebr. Diener sich das Bad machen oder die Schuhe an- und ausziehen zu lassen. Vgl. Sifra zu Lev. 25, 29. Dagegen ergreift man von einem heidnischen Sklaven Besitz, indem man ihn eben solche Dienste verrichten lässt. Tosifta Kidduschin Kap. I. Ferner erbietet sich ein gewisser Rabbi oft, demjenigen die Wäsche nach dem Badehaus nachzutragen, der ihn über diese oder jene schwierige Gesetzesfrage aufklären würde. Erubin 27 b, Baba Mezia 41 a und Synhedrin 62 a. Endlich soll nach Midrasch rabba zu Gen. 16, 6 die Peinigung Hagars, die sie zur Flucht trieb, darin bestanden haben, dass sich Sara von ihr beim Baden bedienen liess. Aus all diesem folgt, dass die Bedienung beim Baden und An- und Ausziehen der Schuhe dem niedrigsten Sklaven zufiel. In Bezug auf das Ausziehen der Schuhe erfahren wir dies auch aus dem Neuen Test. Joh. 1, 27. Wenn man dies bedenkt, braucht man hier nur zu מואב aus dem Folg. אשליך על zu ergänzen und dieses beidemal im Sinne von 22, 11 und 55, 23 zu fassen, dann ist der Sinn des Ganzen der: Moab und Edom waren nicht nur meine Vasallen, sondern meine niedrigsten Sklaven. So gefasst, wird das Bild für den ästhetischen Sinn ungleich erträglicher. Homerisch ist es freilich auch so nicht; aber die Hebräer waren eben nicht

11 Wer bringt mich nunmehr zur festen Stadt,
wer führt mich nach Edom,
12 da du, o Gott, uns verlassen
und an der Spitze unserer Scharen als Gott nicht ausziehst?
13 Schaffe du uns Schutz gegen den Feind,
da eitel ist der Menschen Hilfe.
14 Mit Gott werden wir obsiegen,
denn er wird unsere Feinde niedertreten.

61.

1 * * Von David.
2 Höre, o Gott, mein Flehen,
Vernimm mein Gebet.

Griechen und hatten ihre eigenen Bilder. — Streiche עָלַי, welches aus dem Vorherg. dittographiert ist. An התרועעי dagegen ist nichts auszusetzen oder zu ändern. Das Wort kommt aber nicht von רוע, sondern von רעע; vgl. Jes. 24, 19. Dieses letzte Glied gestaltet sich dichterisch zur Anrede und zum Befehle an Philistäa, ist aber im Grunde einfache Nennung einer dasselbe betreffenden Tatsache. Die Anrede ist jedoch hier nur Wiederholung aus der Vergangenheit. **11** מצור hat man neuerdings als Ortsnamen fassen wollen, allein der Umstand, dass es in der Parallelstelle 108, 11 dafür מבצר heisst, spricht gegen solche Fassung. עיר מצור bezeichnet eine feste Stadt, doch heisst מצור in diesem Ausdruck nicht Festigkeit oder Befestigung, sondern, wie sonst, Belagerung. Eine Stadt der Belagerung ist so viel als eine Stadt, welche für eine Belagerung vorgesehen ist und ihr trotzen kann. Vgl. Ez. 26, 2 דַּלְתוֹת הָעַמִּים, welcher Ausdruck nicht = der grosse Zug der Völker und des Handels[16]) (Ewald), noch = die Türe zu den Völkern (Kautzsch), was beides nur שערי העמים heissen müsste, sondern, wie in M. K. zur Stelle gesagt ist, die geschlossenen Tore, welche den Völkern, d. i. ihrem Anstürmen, trotzten[17]). Für נחני lies יַנְחֵנִי. Das erste Jod ist wegen des vorherg. ausgefallen. **12** Wie בוא die Rückkehr vom Kriege bezeichnet, vgl. 1. Sam. 18, 6, so heisst יצא in den Krieg ziehen und, mit ב konstruiert, zu Felde führen. JHVH zieht also nicht m i t den Scharen, sondern an deren S p i t z e. Das zweite אלהים ist nicht Subjekt, sondern Prädikatsnomen und somit hier ursprünglich, während das erste aus יהוה umgesetzt sein mag.

61.

Die Situation ist absichtlich verhüllt. So viel scheint jedoch aus V. 8 sowohl als auch aus dem V. 7 und 8 enthaltenen Gebet für den König hervorzugehen, dass der Dichter, aus dem Lande, vielleicht nur aus Jerusalem, verwiesen, in der Verbannung lebte und dort dieses Lied dichtete, von dem er seine Begnadigung erhoffte. Kluger Weise lässt der Dichter das eigentliche Motiv in den Hintergrund treten, und dieses erhält nur V. 5 eine leise Anspielung. Hierdurch gestaltet sich das Lied mehr zum Gebet für des Königs Wohl und langes Leben, und ein solches Gebet von einem Verbannten, vielleicht gar ungerechter Weise Verbannten, konnte seine Wirkung auf den Herrscher nicht verfehlen. Wenigstens hoffte der Dichter das.

3 Aus weiter Ferne rufe ich zu dir,
da mein Herz sich windet,
auf den Fels, der mir zu hoch ist, wollest du mich setzen.
4 Denn du giltst mir ja als Zuflucht,
als fester Turm gegen den Feind.
5 Lass mich in deinem Zelte weilen ewiglich,
lass mich geborgen sein im Schatten deiner Fittiche. Sela.
6 Weil du auf meine Gelübde zu hören pflegst, o Gott,
den Verehrern deines Namens gibst, was sie verdienen,
7 so füge Tage hinzu zu den Tagen des Königs,
dass seine Jahre seien wie je in einem Geschlechte;
8 möge er lange weilen in der Gotteswelt,
da Liebe und Treue von ihm nicht weichen.
9 So will ich deinem Namen singen immerdar,
meine Gelübde bezahlen jeden Tag.

---

3 מקצה הארץ ist Hyperbel. Der darunter verstandene Ort braucht nicht weit von dem ersehnten gelegen zu sein. Die Sehnsucht nur lässt die geringe Entfernung unendlich gross erscheinen. Für תַּנְחֵנִי lies, wie der Zusammenhang fordert, תַּנִּיחֵנִי, als Hiph. von נוח. Wo das Ziel ein hoher und zumal ein zu hoher Fels ist, da ist mit dem Hinführen nicht geholfen, wenn man nicht auch hingesetzt wird, und wenn bei der Darstellung die Erwähnung der einen Handlung unterbleibt, so ist es sicherlich nicht die des Hinsetzens, das die Hauptsache bildet. 4 Grammatisch ist Gott natürlich Subjekt zu היית, logisch aber ist der Redende das Subjekt dieses Satzes. Denn was der Dichter sagen will, ist dies: Hilf mir, denn dich habe ich mir zur Zuflucht genommen. In dieser Fassung ist auch die Begründung logischer. Denn, während Gott nicht immer tun muss, was er einmal oder eine Zeit lang getan, lässt sich von ihm erwarten, dass er den, welcher ihn als seine einzige Zuflucht ansieht, nicht im Stiche lassen wird. Wegen der Ausdruckweise vgl. zu 31, 4. 6 Es ist nicht nötig, ירשת in אֲרֶשֶׁת umzuändern. יְרֻשָּׁה kann sehr gut das bezeichnen, was jemand von Rechts wegen zukommt. Vgl. den Gebrauch von ירש in der Sprache der Mischna, z. B. Aboth 1, 5. Das Ganze bildet die Begründung der folgenden Bitte, denn der Sinn ist der: dieweil du stets auf meine Wünsche achtest und deinen Verehrern zu geben pflegst, was sie verdienen, so gewähre mir diese Bitte für den König, der dein Verehrer ist. Dass der König ein Verehrer Gottes ist, wird, wie sich bald zeigen soll, weiter V. 8 deutlicher ausgesprochen. 7 Unter דר ודר sind die Geschlechter der Vergangenheit zu verstehen. Es wird also gebeten, dass der König so lange leben möge wie irgend ein Mensch in den alten Geschlechtern, die einer langen Lebensdauer sich erfreuten. 8 Nach der üblichen Fassung kann חסד ואמת nur auf JHVH bezogen werden, und gegen solche Beziehung spricht Pr. 20,28. Für מַן lies daher מִן und verstehe dies von der Ursache. Wegen der Bedeutung von ינצרהו vgl. zu 25,21 und zur Konstr. von מן mit dem Imperf. Dt. 33, 11. 9 כן weist zurück, und das Ganze stellt die vorherg. Bitte um des

62.

1 * **Für Jeduthun. Ein Psalm Davids.**

2 Nur auf Gott ist Hoffnung, meine Seele,
von ihm erwarte ich Hilfe.

3 Er nur ist mein Hort und mein Heil,
er meine Burg — daran zweifle ich nicht.

4 Wie lange wollt ihr euch dem Sturze aussetzen
wegen eines Menschen,
das eigene Dasein gefährden allesamt,
wie eine überhängende Wand, eine eingestossene Mauer?

5 Doch sie haben beschlossen, ihn von seiner Höhe zu stürzen.
Sie sprechen Täuschung,
mit dem Munde segnen sie
und in ihrem Innern fluchen sie. Sela.

6 Harre nur auf Gott, meine Seele,
denn von ihm kommt, was ich hoffe.

7 Er nur ist mein Hort und mein Heil,
er meine Burg — daran zweifle ich nicht.

8 In Gott ist mein Heil und mein Ruhm,
er ist mein mächtiger Hort;
meine Zuflucht ist in Gott.

Königs Wohl und langes Leben als den einzigen Wunsch des Dichters, für dessen Erfüllung er Gott immer und ewig danken wolle. Der zweite Halbvers bildet eigentlich einen Umstandssatz, ist aber in der deutschen Uebersetzung etwas freier ausgedrückt.

62.

1 Ueber רומיה vgl. die Bemerkung zu 22, 8. 3 Wegen אֲמוֹט vgl. zu 21,8. רבה, welches in dem V. 7 wörtlich wiederholten Satze fehlt, ist zu streichen. Das Wort, welches ursprünglich רִיב oder רִיבָה lautete und im Sinne von ريب oder ريبة verstanden sein wollte, ist eine Glosse zu אמוט. Vgl. M. K. zu Ex. 23, 2 und zu Dt. 17, 8. 4 תהותתו ist eine passive Form von einem התת = هدّ stürzen, einstürzen. על heisst wegen. תְּרָצְּחוּ, mit kurzem Kamez und folg. Dag., ist als Pual gemeint; vgl. Nah. 2, 4 מְאָדָּם. Für גדר הדחויה lies mit fast allen Neuern mit anderer Wortabteilung גְּדֵרָה דְחוּיָה. Mit der überhängenden Wand wird, wie schon Raschi richtig erkannt hat, das Subjekt der vorherg. Verba, nicht איש, verglichen. Wie die überhängende Wand, um Unheil anzurichten, zuerst selbst einstürzen muss, so können nach der Ueberzeugung des auf den Schutz seines Gottes fest vertrauenden Sängers die Angriffe, welche die Feinde auf ihn machen, nur ihren eigenen Sturz herbeiführen. 5 Es ist durchaus nicht nötig, בפיו in בפימו zu ändern. 6 תקוה bezeichnet hier nicht die Hoffnung, sondern das Erhoffte. 8 כבוד ist hier = kriegerischer Ruhm. צור עזי ist Prädikat zu einem aus dem Vorherg. zu ergänzenden Subjekt, während מחסי

9 Vertraut auf ihn zu jeder Zeit
und schüttet vor ihm euer Herz aus.
Gott ist unsere Zuflucht. Sela.
10 Ein Nichts nur sind die Menschen,
Täuschung die Menschenkinder;
sie schnellen auf der Wage allesamt empor wie Nichts.
11 Vertraut nicht auf Unrecht
und setzt nicht eitle Hoffnung auf Raub;
wenn dadurch Vermögen wächst, würdigt es keines Gedankens.
12 Einmal hat Gott gesprochen, zweimal habe ich's vernommen:
die Herrlichkeit kommt von Gott.
13 Dein aber ist die Frömmigkeit, Herr,
denn du vergiltst einem jeden nach seinem Tun.

63.

1 Ein Psalm Davids. Als er in der Wüste Juda war.
2 Gott, mein Gott, dich suche ich.
es durstet nach dir meine Seele,
es lechzt nach dir mein Leib.
Wie in dürrem Lande,
wenn man verschmachtet und kein Wasser da ist,

באלהים einen Satz für sich bildet. 9 Für עם lies גַּם und vgl. zu dessen Gebrauch mit dem Imperativ. 1 Sam. 24, 12. 10 ל in לַעֲלוֹת bezeichnet das tertium comparationis, und die Präposition in מהבל dient dazu, den Vergleich als einen ungefähren, nicht ganz genauen darzustellen, indem sie die Menschen nur als zu derselben Kategorie mit dem Nichts gehörig, nicht aber als damit identisch bezeichnet. Vgl. Jes. 40, 17 und 41, 24. In der Wagschale emporsteigen ist so viel als leicht ins Gewicht fallen. 11 הָבַל mit ב konstruiert heisst eitle Hoffnung auf etwas setzen. Unter חיל ist nicht Vermögen im allgemeinen, noch weniger das eigene Vermögen, sondern Vermögen zu verstehen, welches Andere durch Erpressung und Raub anhäufen. אל תשיתו לב wird von Kautzsch mit „so hängt nicht das Herz daran" wiedergegeben. Aber das heisst den hebr. Dichter deutsch sprechen lassen. 12 Die Steigerung der zuerst genannten Zahl zur nächst höhern gehört zur poetischen Redeweise der Hebräer. Vgl. Hi. 5, 19. כי leitet hier, wie oft in der Prosa, direkte Rede ein; vgl. Jos. 2, 24 und 1 K. 11, 22. Die Rede ist natürlich Gottes Rede. עז ist wie 29, 1, und die Praeposition in לאלהים ist im Sinne von 3, 9 zu verstehen. Die Herrlichkeit kommt von Gott heisst nur die Herrlichkeit hat Bestand, die von Gott kommt. Von Gott aber kommt an irdischen Gütern nur was in der von ihm gebilligten Weise erlangt wird; vgl. zu 24, 5. Nur in dieser Fassung hängt dieser Gedanke logisch mit dem Vorhergehenden zusammen. 13 חסד kann in dieser Verbindung nur Frömmigkeit, nicht aber Huld oder Gnade bezeichnen.

63.

2 Fasse nach LXX Aq. und Sym. אלי als zur Anrede gehörig. אותה ist

[3] so sehne ich mich nach dir,
im Heiligtum deine Majestät und deine Herrlichkeit zu schauen.
[4] Denn teurer als das Leben ist mir deine Gnade,
dass meine Lippen dich rühmen können,
[5] dass ich lebend dich preisen,
in deinem Namen meine Hände regen kann.
[6] Wie an den besten und reichsten Gaben bin ich gesättigt,
und mit jubelnden Lippen singt mein Mund,
[7] wenn ich auf meinem Lager dein gedenke,
in den nächtlichen Stunden über dich nachsinne.
[8] Denn du giltst mir als Schutz,
und ich berge mich in dem Schatten deiner Fittiche.
[9] Meine Seele hängt an dir,
ich klammere mich an deine Rechte,

---

dann logisches Subjekt (مبتدا) zu אשחרך, welches wiederum einen Satz für sich bildet. Zur Konstr. vgl. Gn. 49, 8. Für בארץ lies כְּאֶרֶץ, welches = כבארץ ist; vgl. 95, 8 כמריבה. Wie ועיף zu fassen ist, zeigt obige Uebersetzung. Das letzte Glied ist mit dem Folg. zu verbinden. Hierdurch gewinnt dieser Vers, der sonst beispiellos überladen ist, an Gleichmass, und zugleich wird so der Parallelismus im folg. Verse hergestellt. 3 כן ist Korrelat zu כארץ im vorherg. בקדש gehört eigentlich zu לראות, ist aber des Nachdrucks halber vorangestellt. Diese Stellung ist für jede adverbielle Bestimmung zulässig; vgl. zu 119, 48. Für חייתיך lies אִיתָיךְ. 4 שפתי ישבחונך erklärt חסדך. 5 Für כן lies כִּי und fasse den damit eingeleiteten Satz als weitere Entfaltung des Begriffs von חסדך im vorherg. Verse. כמו an der Spitze des folg. Verses liess hier in gleicher Stellung כן als dessen Korrelat vermuten. בחיי, dem hier, im Unterschied von 104, 33, und 146, 2, im zweiten Versglied nicht ein entsprechendes בעודי gegenüber steht, ist nicht = mein Lebenlang, sondern heisst einfach in meinem Zustand des Lebens, lebend. Denn die Toten können JHVH nicht preisen; vgl. 30, 10. 88, 13 und 115, 17. Was den zweiten Halbvers betrifft, so heisst נשא in Redensarten wie נשא עיניו, נשא רגליו, נשא ידיו, wenn sie idiomatisch gebraucht sind, nicht erheben, sondern ergreifen, und einen Körperteil ergreifen ist dann soviel als ihn in Aktion setzen. In diesem Sinne ist auch hier אשא כפי zu verstehen. In JHVHes Namen die Hände regen, ist = für JHVHes Ruhm tätig sein. 6 חלב und דשן bezeichnen das Beste und Reichste. 8 עזרתה mit der dem adverbiellen Accusativ eigenen Endung â entspricht hier dem أسم كان der Araber. Für ארנן liest man besser אֶתְלוֹנָן; vgl. zu 91, 1. Es ist also auch hier nicht von dem bereits gewährten Schutze JHVHes die Rede, sondern davon, dass der Redende sich JHVH allein zum Schutz genommen und in den Schatten seiner Flügel sich versetzt wissen möchte. 9 תמך mit dem Acc. oder mit ב bezeichnet unter anderem die nahe Berührung des Objekts. Vgl. Pr. 5, 5. Manchmal wird jedoch das, was nach unserer occidentalen Vorstellung Subjekt sein sollte, zum Objekt gemacht. Vgl. Jes. 33, 15 נער כפיו מתמוך בשוחד wer seine Hände abschüttelt, dass keine Bestechung daran hafte. Dieselbe Ausdrucksweise haben wir auch hier, und somit

10 Jene aber, die meine Seele gern in der Einöde wissen,
mögen in den entlegensten Schlupfwinkeln sich verstecken;
11 die sie der Verwüstung anheimgeben wollen,
mögen selber das Teil der Schakale werden.
12 Der König aber möge sich Gottes freuen,
seiner sich rühmen jeder, der bei ihm schwört,
wenn geschlossen ist der Mund derer, die Lügen geredet.

64.

1 * Ein Psalm Davids.
2 Höre, o Gott, meine Stimme,
in meinem Verkehr wahre mein Leben vor Feindesgefahr.
3 Birg mich vor dem geheimen Rat der Bösewichte,
dem einstimmigen Beschluss der Uebeltäter,

---

ist der Parallelismus logisch vollkommen. **10** לשואה יבקשו נפשי ist ein Relativsatz, dessen Fassung aus obiger Uebersetzung hervorgeht. Im zweiten Gliede entspricht בתחתיות ארץ dem לשואה im ersten. Es wünscht also der Sänger, dass seine Feinde in die Tiefen der Erde, d. i. nach 139, 15 nach ihren entlegensten Gegenden verschlagen werden mögen, wie er durch ihre Verleumdungen und zu ihrer Freude an einem Orte sich aufhalten muss, der im Vergleich zu Jerusalem, aus dem er verbannt ist, eine Einöde genannt werden kann. **11** Für יגירהו lies יַגִּירָהּ und beziehe das Suffix auf das vorhergehende נפשי. Für חרב aber lies, wie der Parallelismus nach Ez. 18, 4 und Thr. 5, 18 gebieterisch fordert, חָרֵב. חֶרֶב hätte hier einen Sinn, nur wenn שעלים Hyänen bezeichnen könnte, was aber mehr als zweifelhaft ist. **12** יתהלל ist nicht absolut gebraucht, sondern es ergänzt sich sein indir. Objekt aus באלהים; vgl. zu 64, 11. In diesem Gliede, worin בו auf den König, nicht auf Gott sich bezieht, liegt indirekt eine Beteuerung der Treue gegen den König, denn bei dem König schwören ist so viel als ihm treu ergeben sein. Die Veranlassung zu dieser Beteuerung geht aus den Schlussworten hervor, welche Zeitbestimmung zum zweiten, nicht zum ersten Versglied sind. Die Lügen galten also nicht dem König, sondern dem Dichter, den die Feinde beim König verleumdet hatten, worauf ihn dieser, wie es scheint, aus Jerusalem verwiesen; vgl. V. 2 und 8 und die Bemerkung zu V. 10. Wenn jenen Lügnern und Verleumdern durch seine Rechtfertigung der Mund geschlossen ist, dann wird sich der verleumdete, aber treue Sänger, vom König wieder in Gnaden aufgenommen, Gottes rühmen, d. i. er wird ihm seinen Triumph zuschreiben. Zeitbestimmend, nicht grundangebend, ist das letzte Versglied der Form nach deshalb, weil das Verbum sonst weder im Imperf. sein, noch unmittelbar nach כי seine Stellung haben würde. Dem Sinne nach aber ist diese Zeitbestimmung zugleich Angabe des Grundes.

64.

2 בשיחי ist zum folg. zu ziehen, da קולי בשיחי unhebräisch ist. שיח bezeichnet an dieser Stelle, wie 1 K. 18, 27, Beschäftigung, nur dass man hier an die Berührung mit den Mitmenschen denken muss, in welche jedes Geschäft bringt. Die Setzung des Wortes dient dazu, den Feind als Privatfeind zu kennzeichnen. פחד ist = Gefahr; vgl. arab. خوف. **3** Wegen מרגשת vgl. zu 2, 1.

4 die da wetzen wie ein Schwert ihre Zunge,
ein giftiges Wort zum Pfeile sich bereiten,
5 aus dem Versteck auf den Wehrlosen zu schiessen.
Unversehens wollen sie auf ihn schiessen,
ohne dass er Böses ahnt.
6 Sie denken, ihr böser Anschlag muss ihnen gelingen,
rühmen sich, dass sie ihre Fallen unsichtbar gemacht,
sprechen: wer kann die merken?
7 Sie suchen gar fleissig die Stellen aus, die sie treffen wollen:
also das Innere des Mannes, tief in's Herz!
8 Da trifft sie Gott mit einem Pfeile;
wie von ungefähr ist ihre Verwundung.
9 Doch sie lähmt ihnen die Zunge;
es schaudert jeder, der dies an ihnen sieht.

---

4 דבר מר ist Objekt und חצם Produktsacc. 5 Ueber תם vgl. die Ausführung zu 10, 8. פתאם ist = unversehens. Für ייראו lies יִרָא und ergänze das Subjekt dazu aus dem vorherg. תם. ולא יירא ist dann = ohne dass er Böses ahnt. 6 יחזקו ist declarativ zu verstehen, = für חָזָק, d. i., für siegreich erklären. Dass חָזָק siegreich heissen kann, ist M. K. zu Jes. 40, 10 nachgewiesen worden. Ewalds „sie festigen sich bösen Rat" gibt gar keinen Sinn, und „an etwas festhalten", wie Kautzsch übersetzt, kann Piel von חָזַק nicht heissen. דבר רע ist = böser Anschlag; vgl. zu 91, 3, und למו ist im besitzanzeigenden Sinne zu fassen. לטמון drückt nicht eine beabsichtigte Handlung, sondern eine vollendete Tatsache aus. ל bezeichnet einfach den Accusativ, in welchem der Inf. als Objekt zu יספר steht. מוקשים führt nicht ein neues Element ein, sondern fasst alle vorhererwähnten Vorkehrungen zusammen, welche die Bösewichte getroffen, um ihr wehrloses, nichtsahnendes Opfer zu erlegen. Das zweite למו, welches das direkte Objekt von יראה bezeichnet, geht auf מוקשים. Die Bösewichte glauben ihre Fallen so unsichtbar gemacht zu haben, dass sie niemand merken kann. 7 Für das sinnlose עולת תמנו[18]) lies עוֹלָתָם und beziehe das Suff. auf מוקשים. Das Schnellen der Falle oder deren Sprungfeder wird Am. 3, 5 durch עָלָה bezeichnet. Ez. 40, 26 wiederum heisst עֹלָה Aufgang, d. i. der Ort, wo man hinaufgeht. Danach kann עוֹלָה sehr gut den Körperteil des Opfers bezeichnen, der unmittelbar vom Schnellen der Falle betroffen wird. Hier, wo Bogen und Pfeil die Waffen sind, bezeichnet עולתמו den Körperteil, welchen der tötliche Pfeil treffen soll. חפש מחפש ist Acc. cogn. Waw in וקרב ist = arab. ف, und קרב und לב nehmen beide dieselbe grammat. Stellung im Satze ein wie עולתמו und stehen also im Acc. Selbstverständlich ist dann עמק blosses Attribut, nicht Prädikat zu לב. Die Bösewichte suchen aus einleuchtendem Grunde ihr Opfer ins Herz oder in einen andern edlen Teil der Eingeweide zu treffen. 8 פתאם, = wie von ungefähr, oder richtiger wie von unsichtbarer Hand, ist zum folgenden zu ziehen. 9 Subjekt zu ויכשילהו ist das vorherg. מכותם, und das Suffix anticipiert nachdrucksvoll לשונם, welches dann natürlich Objekt dieses Verbums sein muss. Dass לשון auch als Masculinum im Gebrauch ist, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

10 Und alle Menschen werden von Schauer ergriffen,
denn sie deuten es als Gottes Werk
und sehen ein, dass es sein Tun ist.
11 Es freut sich JHVHes der Fromme und flüchtet zu ihm,
und es rühmen sich seiner alle, die redlichen Sinnes sind.

65.

1 * **Ein Psalm Davids. Ein Lied.**
2 Auf dich hoffen ist dich preisen, Gott in Zion,
und mit einem Opfer, dir gelobt, kommt's zur Entrichtung.
3 Der du Gebete erhörst,
an dich sollte jeder Sterbliche sich wenden.
4 Zu viel wäre für mich die Aufzählung unserer Vergehen,
unserer Taten der Untreue, die du übersiehst.
5 Wohl dem, den du erwählst und berufst,
dass er in deinen Höfen weile:
wir dürfen uns laben an dem Segen deines Hauses,
an der Weihe deines Tempels!

Hiphil von כשל aber heisst hier lähmen, kraftlos machen; vgl. Jes. 5, 27. עלימו ist nicht pleonastisch, denn es drückt sehr graphisch die Folgen aus, welche die Lähmung der Zunge für die Bösewichte hat. 10 Wegen וייראו vgl. zu 40, 4. Hier bezeichnet der Ausdruck nicht das Eintreten in einen dauernden Zustand, sondern eine augenblickliche Kundgebung religiösen Schauers, etwa wie das Schlagen des Kreuzes bei katholischen Christen. Welcher Art man sich diese Kundgebung zu denken hat, lässt sich natürlich nicht sagen. Ueber ויגידו vgl. Gn. 41, 24. Ri. 14, 12 und M. K. zu Jer. 9, 11. Wie der letzte Satz zu verstehen ist, zeigt obige Uebersetzung. Die Zuschauer deuten das Ende der Bösewichte als das Werk Gottes, weil es nach V. 9 darin besteht, dass ihnen die Zunge, die Waffe, womit sie, wie oben V. 4 ausdrücklich gesagt ist, ihr Opfer erlegen wollten, gelähmt, ihnen also Mass für Mass gegeben wird, was die Strafart Gottes ist.[79]) 11 Ueber ויתהללו vgl. die Bemerkung zu 63, 12.

65.

2 Wegen דמיה vgl. zu 22, 3, und zum zweiten Versglied die Ausführung 50, 14. Der Sinn ist der: Wer auf Gott seine Hoffnung setzt, der kann sofort anfangen, ihn zu loben in der Gewissheit, dass seine Hoffnung in Erfüllung gehen wird; ebenso muss die Bezahlung eines Gelübdes, das man ihm gelobt, fällig werden, weil die Erfüllung der Bitte, die beim Geloben zur Bedingung gemacht wurde, nicht ausbleiben kann. 3 יבאו drückt nicht eine Tatsache aus, sondern eine Handlung, welche von Rechts wegen stattfinden sollte. 4 Mit sehr wenigen Ausnahmen wird von Erklärern und Uebersetzern nicht einmal der Versuch gemacht, hier דברי einen Sinn abzugewinnen, als ob der Ausdruck blosses Flickwort wäre. Aber in der hebr. Bibel und besonders in den Psalmen gibt es keine Flickwörter. דברי עונות ist = das Hersagen der Sünden, d. i., deren Aufzählung und Bekenntnis; vgl. zu 105, 27. פשעינו ist Apposition zu עונות, und אתה תכפרם bildet einen Relativsatz. 5 Das zweite Versglied ist grammatisch vom ersten

6 Bei den Schrecken, die wir mit Recht verdient,
erhörtest du uns, unser hilfreicher Gott,
du, Zuversicht aller Erdteile und fernen Inselländer.
7 Der du unermüdlich die Berge befruchtest,
angetan bist mit belebender Kraft;
8 der du das Brausen der Meere stillst,
das Brausen ihrer Wogen und die Unruhe der Völker,
9 und, nachdem die Bewohner der entferntesten Gegenden
vor deinen Zeichen erschreckt sind,
den äussersten Morgen und Abend jubeln lässt,
10 du hast die Erde bedacht und ihr Ueberfluss gegeben,
ihr reichlich gespendet aus einem Riesenbach voller Wasser,
du bereitest Korn für sie, da du sie also befruchtest,
11 ihre Furchen mit sanftem Regen tränkst,

---

unabhängig und mit ihm nur insofern logisch verbunden, als es Bescheid gibt über die darin glücklich Gepriesenen. נשבעה bezeichnet in diesem Zusammenhang mehr die Statthaftigkeit, als den wirklichen Vollzug der Handlung. Ueber die Form von קְדֹשׁ vgl. zu 46, 5. **6** בצדק ist mit נוראות zu verbinden. Der Gesamtausdruck, der als adverbielle Bestimmung zu תעננו im Acc. gedacht werden muss, heisst wörtlich „fürchterliche Lage nach Gerechtigkeit", d. i. fürchterliche Lage, in welcher man sich nach Verdienst befindet. Wegen קצוי vgl. zu 48, 11. Für וים, welches unmöglich von dem Plur. רחוקים beschrieben werden kann, lese man וְאִיִּם. **7** Die Berge vorbereiten ist sie befruchten. Befestigen ist כונן, nicht הכין. גבורה ist hier nicht Macht, sondern Kraft und zwar belebende Kraft. Gottes Macht kann kaum mit seiner Befruchtung des Bodens in Verbindung gebracht werden, aber wohl seine belebende Kraft. Dieselbe Bedeutung hat גבורה in dem Ausdruck גבורות גשמים, womit die Mischna das Gebet um Regen benennt. **8** המון bezeichnet hier nicht ein Toben, sondern Angst, Unruhe. Von dieser Angst ist gleich darauf ausführlich die Rede. **9** Unter Gottes Zeichen sind hier keine Mirakel, sondern einfach die Zeichen einer schlechten Ernte zu verstehen. Diese Zeichen, die hauptsächlich im Ausbleiben des Regens bestehen, versetzen die Menschen weit und breit in Angst und Schrecken. Durch das Spenden des Regens verwandelt Gott diese Angst in Freude und Jubel. Danach bildet das erste Versglied einen Umstandssatz, und dessen Verbum bezeichnet eine Handlung, die der Handlung des Verbums im ersten vorangegangen ist. **10** „Der Regen", heisst es im Talmud, „ist der Gatte der Erde". Taanith 5 b. Diese Vorstellung liegt auch hier dem Gebrauche von פקד zu Grunde. Derselbe Ausdruck, der Gn. 21, 1 und 1. Sam. 2, 21 für die göttliche Heimsuchung eines unfruchtbaren Weibes in Anwendung kommt, bezeichnet auch hier die von Gott angeordnete Befruchtung der Erde. שֹׁקֵק heisst hier „machen, dass etwas überfliesst", d. i. Ueberfluss hat. Tränken kann das Wort nicht bedeuten. פלג אלהים, worin אלהים nur die Grösse des Baches beschreibt, ist im adverbiellen Accusativ. **11** רַוֵּה ist Infinitiv, und für נחת ist נַחֵת oder נָחֵת zu lesen und dies mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Das Wort bezeichnet

an ihren vertrockneten Teilen mit Schauern sie aufweichst,
ihr Gewächs segnest.

12 Du hast dem Jahre deine Segensfülle verliehen,
und deine Pfade strömen von reicher Gabe.

13 Es wogen die Auen der Steppe,
und die Hügel jubeln fort und fort.

14 Die Fluren sind mit Schafherden bekleidet,
und die Talgründe hüllen sich in Getreide,
jauchzen einander zu und singen.

66.

1 * **Ein Lied. Ein Psalm.**
Jauchze Gott, alle Welt!

2 Singet die Herrlichkeit seines Namens,
gebt ihm die Ehre, die seines Ruhmes würdig.

3 Sprechet zu Gott, wie furchtbar ist dein Werk!
Ob deiner grossen Macht verleugnen sich dir deine Feinde.

4 Alle Welt beugt sich vor dir und singet dir,
singet deinen Ruhm. Sela.

5 Kommt und seht die Taten Gottes,
der durch sein Wirken furchtbar ist den Menschen!

6 Er wandelte das Meer in trocknes Land,

---

hier den sanften Regen und steht im Acc., der von רוה abhängt. גְּדוּדָהָ ist ein Wort, womit sich hier nichts anfangen lässt. Scholle kann גְּדוּד überhaupt nicht heissen, und von den Furchen ist schon im ersten Versglied die Rede gewesen. Man lese dafür גְּרִידָה oder גְּרוּדָה und vgl. das talmudische שדה גריד. Moed Katon 6 b. **12** Für שְׁנַת lies שָׁנָה oder שְׁנַת als St. absol. עטר regiert dann, wie immer, zwei Accusative und heisst eigentlich mit etwas umgeben, dann mit etwas reichlich beschenken. Krönen kann das Wort, wie schon früher bemerkt worden, nicht bedeuten. טובתך ist = dein Segen. Güte heisst das Fem. טוֹבָה nie. **13** Für ירעפו ist unbedingt ירעשו zu lesen. Zum Gebrauche dieses Verbums vom wogenden Getreidewuchs vgl. 72, 16. Hier ist das Wort vom Graswuchs gebraucht. Ueber תחגרנה vgl. zu 80, 12. **14** Im zweiten Gliede ist das Subjekt der beiden Verba nach Raschi unbestimmt und der Sinn der: sie, die Leute, jauchzen einander zu. Doch bezieht man diese Verba besser auf כרים und עמקים. יתרועעו bezeichnet durch seine Form eine gegenseitige Handlung; vgl. Gen. 2, 25 יִתְבֹּשָׁשׁוּ.

66.

1 כל הארץ, als Subjekt eines Verbums im Plural, ist = alle Welt. **2** Für כבוד ist כְּבוֹד zu lesen. Die Konstr. ist dieselbe wie in כבוד שמו, und כבוד תהלתו ist = die seines Ruhmes würdige Ehre. Zum Ausdruck שים כבוד = Ehre geben vgl. Jos. 7, 19. **4** כל הארץ wie V. 1. **5** על hängt von נורא ab und bezeichnet einfach den Dativ. **6** Schon im Deutschen kann „da“ von der Zeit gebraucht werden. Im Arabischen berühren sich Ortsbestimmung und Zeitbestimmung noch

dass man zu Fuss durch die Flut zog:
wie dazumal jubeln wir nun über ihn —
7 er herrscht ja ewig in seiner Macht.
Seine Augen sind auf die Völker geheftet;
die sich dagegen empören,
können sie von sich nicht abwenden. Sela.
8 Preiset, ihr Stämme, unsern Gott
und kündet laut seinen Ruhm,

---

näher und führen beide denselben Namen ظرف. Im Hebr. haben wir oben 5', 14 eine Zeitpartikel sogar als Umstandswort dienen sehen. Es darf daher nicht auffallen, dass hier שָׁם im Sinne von „damals" gebraucht ist, vgl. Pr. 8,27. Was aber den Sinn des ganzen, mit dieser Partikel anfangenden Satzes betrifft, so ist er zweifellos in obiger Uebersetzung richtig ausgedrückt. Denn auf die ehemalige Freude kann es hier nicht ankommen, da unser Lied nicht die Betrachtung irgend welcher Ereignisse aus der Vergangenheit Israels zum Gegenstand hat. Dann wird auch mit den Worten לכו וראו im vorhergehenden die Aufmerksamkeit auf einen gegenwärtigen, nicht ehemaligen Zustand gelenkt. Das ehemalige Wunder ist hier also nur zum Vergleich erwähnt, damit die gegenwärtige Freude nach der Freude hierüber bemessen werden kann. Angedeutet ist der Vergleich nur sehr schwach durch die Form von נשמחה, welches hier ohne Waw konsekutiv kaum eine vergangene Handlung bezeichnen kann. Der Vergleich aber ist ganz natürlich. Auch im Talmud gilt das Wunder am Schilfmeer als das grösste aller Wunder, und werden da verschiedene Dinge, worin man das göttliche Walten zu sehen glaubte, gern mit jenem Wunder verglichen, so z. B. die Ehestiftung, Sota 2a, die Beschaffung der Existenzmittel und sogar die Regulierung der Funktionen des Magens, Pesachim 118a. — Wie gleich gezeigt werden soll, ist dieses letzte Versglied zum folgenden zu ziehen. 7 Das erste Versglied bildet mit den Schlussworten des vorhergehenden Verses eine Strophe für sich. In dieser fälschlicher Weise auseinander gerissenen und verteilten Strophe bildet das zweite Glied die Begründung des ersten, indem es besagt, dass Israel zur Zeit sich so wie vor etwa elfhundert Jahren freuen konnte, weil sein Gott, von dem ihm Freud' und Leid kommt, in seiner Macht ewig herrscht. צפה in Kal findet sich nur hier mit ב. Es scheint daher der Dichter an den Begriff des Heftens gedacht zu haben, weshalb er das Verbum nach Analogie von דבק und חשק konstruiert, welche beide mit ב vorkommen. Der Gebrauch von ב gibt dem Worte diesen Nebenbegriff. Im Verbum selbst liegt er nicht.[80]) — סוררים kommt als Bezeichnung einer gewissen Art Sünder sechsmal im A. T. vor und stets ohne Artikel; mit dem Artikel aber findet sich der Ausdruck nur hier. Dieser Umstand führt zu dem Schlusse, dass das Wort hier nicht im allgemeinen Sinne, sondern in Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende gebraucht ist, sodass darunter Menschen zu verstehen sind, welche sich gegen die auf sie gerichteten Augen Gottes empören und sich seinen Blicken entziehen möchten. ירימו des Kethib ist das einzig Richtige, und למו, welches auf עיניו sich zurückbezieht, bezeichnet das direkte Objekt. Die Augen Gottes aufheben heisst sie wegschaffen, abwenden. Vgl. den Gebrauch des Hiph. von רום Jes. 57, 14

9 der uns am Leben erhält
und unsern Fuss nicht wanken lässt.
10 Ja, du hast uns geprüft, o Gott,
geläutert, wie man Silber läutert.
11 Du hast uns in Bedrängnis gebracht,
hast uns in die Enge getrieben,
12 Menschen zu Herren über uns gemacht;
wir sind in Feuer und Wasser gekommen,
aber du hast uns zum Heil daraus befreit.
13 Nun komme ich in dein Haus mit Brandopfern,
will meine Gelübde dir bezahlen,
14 die meinen Lippen unbedachtsam entschlüpft,
und die mein Mund ausgesprochen, als ich in Not war.
15 Fette Brandopfer bring' ich dir
nebst Opferduft von Widdern,
will dir darbringen Rinder und Böcke. Sela.
16 Kommt, höret zu, all ihr Verehrer JHVHes,
dass ich erzähle, was er an mir getan:
17 Mein Mund rief zu ihm,
und Unmögliches sprach meine Zunge.

---

und Ez. 21, 31.[b1]) Das Wegwenden der Augen ist wohl Ct. 6, 4 durch Hiph. von סבב ausgedrückt, doch ist hier, wo von den göttlichen, von oben herabsehenden Augen die Rede ist, unser Verbum allein der richtige Ausdruck dafür. **9** חיים, welches in obiger Uebersetzung, dem Deutschen angemessener, mit „Leben" wiedergegeben ist, heisst hier eigentlich die Lebenden. Unter die Lebenden tun heisst am Leben lassen; vgl. die Ausdrucksweise Eccl. 9, 4. **11** Im zweiten Versglied ist das hebr. Bild von den Hüften, welches im Deutschen zu bizarr klingen würde, aufgegeben. **12** Auch hier ist für das hebr. Bild ein entsprechender deutscher Ausdruck gewählt. Und wenn auch die deutsche Wiedergabe viel schwächer und nicht sehr poetisch ist, so ist sie immer noch ausdrucksvoller als die wörtliche Wiedergabe eines fremdartigen Bildes. Im zweiten Versglied lies nach LXX und Targum לָרְוָחָה für לרויה. **14** שפתי ist direktes Objekt, und אשר, welches auf נדרי sich bezieht, Subjekt. — פצה ist verschieden von פתח. Vom Munde gebraucht, bezeichnet letzteres ein Aufmachen des Mundes zum Sprechen, während man bei ersterem eigentlich nur an die zum Essen nötige Oeffnung des Mundes denkt. Da aber bei letzterer Operation der Mund als Werkzeug zu einem rein tierischen Akt erscheint, so entsteht dann daraus der Begriff des übereilten und unbesonnenen Sprechens; vgl. Ri. 11, 35 und Hi. 35, 16 im Vergleich zu Hi. 33, 12. Danach ist hier von Gelübden die Rede, deren Bezahlung sehr schwer fällt, die man aber in der Not gelobt, weil man da über deren Grösse nicht nachdenkt. So passt die Parallele dazu vortrefflich. **16** Die Konstruktion bietet hier die bereits früher mehrmals erwähnte Art Chiasmus. **17** Zu רומם, welches man wohl besser רוֹמָם ausspricht, vgl. 10, 5 מרום. —

18 Hätte ich's damit im Innern auf Frevel abgesehen,
der Herr hätte mich nicht erhört.
19 Aber Gott hat mich erhört,
hat gemerkt auf mein lautes Gebet.
20 Gepriesen sei Gott,
der mir nicht versagt hat meine Bitte und seine Huld.

67.

1 * * Ein Psalm. Ein Lied.
2 Gott ist uns gnädig und segnet uns,
er lässt uns sein Antlitz leuchten. Sela.
3 Da man auf Erden deine Weise kennen lernt,
unter den Völkern die Art, wie du hilfst,
4 preisen dich die Völker, o Gott,
preisen dich die Völker alle.
5 Es freuen sich und jauchzen die Nationen,
dass du die Völker redlich richtest
und die Nationen leitest auf ebnem Plane. Sela.
6 Dich preisen die Völker, o Gott,
dich preisen die Völker alle.

Ueber תחת לשוני vgl. zu 139, 4. 18 An sich gibt das Ganze bei der üblichen Fassung des ersten Halbverses einen guten Sinn. Man erhält dann einen Gedanken, der die Freude über die Erhörung des Gebetes zur doppelten Freude macht, da der Betende dadurch nicht nur das erhält, darum er gebetet hat, sondern auch die Gewissheit, dass er vor Gott schuldlos ist. Allein es ist nicht denkbar, dass Gott das Gebet eines Menschen nicht erhört, der sich im allgemeinen schuldbewusst ist. Dagegen sprechen die vielen Psalmen, in denen einem Gebet ein Sündenbekenntnis vorangeht. Auch sollte man dann erwarten, dass nicht der Mensch, sondern Gott als die Sünde sehend erwähnt würde. Endlich hätte dann בלבבי gar keinen Sinn. Aus diesen Gründen muss man sich entschliessen, ראיתי in dem oben ausgedrückten Sinn zu fassen und און nicht allgemein, sondern in Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende zu verstehen. Der Frevel bestände also darin, dass der Betende ohne den Glauben an die Allmacht Gottes von ihm verlangte, was Menschen unmöglich erscheint, lediglich um ihn zu prüfen. Das wäre freilich eine unverzeihliche Sünde. Vgl. 78, 20. ראה kann sehr gut heissen „etwas vor Augen haben, es darauf absehen." 20 תפלתי ist hier = das, warum ich gebetet; vgl. zu תקותי 62, 6.

67.

2 Mit Ausnahme des letzten Verses sind die Imperfecta in diesem Psalm sämtlich im Sinne des einfachen Präsens, nicht precativ gebraucht. 3 Wegen des Gebrauchs der Präposition in לדַעַת vgl. zu 51, 6 und 90, 12, wie דַּרְכֶּךָ deine Handlungsweise heisst, so ist ישועתך = die Art, wie du hilfst. 5 Für בָּאָרֶץ lies בָּאָרֶץ מִישֹׁר und vgl. 148, 10. מישר ist ebenso im Verse wiederholt wie לאמים.

7 Die Erde hat ihren Ertrag gegeben;
es segnet uns Gott, unser Gott.
8 Gott wird uns so segnen,
dass man ihn verehren wird an allen Enden der Erde.

68.

1 * **Von David. Ein Psalm. Ein Lied.**
2 Rückt Gott aus, zerstieben seine Feinde
und seine Hasser fliehen vor ihm.
3 Wie Rauch verfliegt, wenn der Wind weht,
wie Wachs vor Feuer zerschmilzt,
vergehen die Gottlosen vor Gott.
4 Die Frommen aber freuen sich, jubeln im Hause Gottes
und frohlocken über ihre erfüllte Hoffnung.
5 u. 6 Singet Gott, lobsinget seinem Namen,
preist ihn, der unter Blitzen über den Wolken einherfährt,
nach seinem Namen „Jah, Vater der Waisen, Anwalt der Witwen",
und freut euch vor ihm in seiner heiligen Wohnstätte.

---

7 Wegen יבולה vgl. zu פריו 1, 3. 8 Auch hier sind die Imperfecta nicht precativ, aber im Unterschied von den vorherg. als reine Futura zu verstehen. Der Sänger spricht die Gewissheit aus, dass Gott fortfahren wird, Israel zu segnen, bis die entferntesten Völker der Erde sehen, wie glücklich seine Verehrer sind, und sich deshalb zu ihm bekehren und ihn verehren.

68.

2 Wegen יקום vgl. Num. 10, 35 und 36 wo קומה und שבה einander gegenüber gestellt sind, und siehe M. K. zur Stelle. 3 Für כְּהִנְדֹּף lies כְּהִנָּדֵף. תִּנְדֹּף ist 3. Person fem., und רוח als Subjekt dazu zu ergänzen.[32]) תנדף ist entweder absolut oder geradezu intransitiv gebraucht. Vgl. den intrans. Gebrauch dieses Verbums vom sich verbreitenden Geruche in der Sprache der Mischna. 4 Ueber לפני אלהים vgl. im folgenden Verse לפניו, welches durch במעון קדשו in V. 6 erklärt wird, wie auch zu נגד אלהים 138, 1. Fasst man im zweiten Halbvers die Präpos. in בשמחה im Sinne von „in, mit", so ist der Ausdruck וישישו בשמחה unhebräisch. ב muss daher zur Konstr. von שיש oder שוש gehören. Dann aber kann שמחה nicht schlechtweg Freude bezeichnen, sondern muss die besondere Freude über erfüllte Hoffnung ausdrücken; vgl. zu 109, 28. 5 Für סלו lies סַלּוּ als Imperativ Piel von סלה in der Bedeutung wägen, schätzen. ערבות bezeichnet nicht Wüsten, sondern wie arab. غارب Wolken, namentlich solche, in denen der Blitz erscheint. Vgl. Saadjas Uebersetzung. Dafür spricht auch die Tatsache, dass im Talmud ערבות als eine der Benennungen des Himmels gilt; vgl. Chagiga 12b. Die Präpos. in ביה gehört zur Konstr. von סלו; vgl. Hi. 28, 16 und 19. 6 Auch hier liegt der schon früher mehrmals erwähnte Chiasmus vor. Das erste Glied ist nämlich Ergänzung zu ביה, und das zweite zu לפניו im vorherg. Verse. אלהים ist hier zu streichen. Das Wort wurde später eingeschoben, nachdem man die Konstruktion

7 Gott bringt Versprengte in die Heimat zurück,
befreit Gefangene *.
Nur die Abtrünnigen verbleiben im dürren Lande. —
8 Gott, als du auszogst an der Spitze deines Volkes,
durch die Wüste schrittest (Sela),
9 da erbebte die Erde und der Himmel zerfloss
vor dem Gotte auf Sinai, vor Gott, dem Gotte Israels. —
10 Reichlichen Regen spendest du, o Gott,
dein krankes und verschmachtetes Land stellst du wieder her.
11 Deine Schar hat darin die Fülle;
durch deinen Segen bereitest du vor für die Armen. —
12 Der Herr spricht das Wort,
der Heilsbotinnen ist eine grosse Schar.
13 Die Könige der Scharen fliehen, sie fliehen,
und die daheim geblieben, werden der Beute teilhaft.

---

des Ganzen verkannt. 7 Für מושיב lies mit vielen Neuern מֵשִׁיב. כושרת ist ein unerklärliches Wort. Nicht minder dunkel ist der Gebrauch der Präposition, die ihm vorgesetzt ist. Wenn כושרת etwa Glück oder Wohlergehen bedeutete, wie allgemein angenommen wird, dann sollte man ל statt ב erwarten; vgl. 18, 20. 66, 12. Mi. 7, 9 und Hi. 12, 22. Für צחיחה ist צְחִיחָה mit betonter Penultima zu lesen, denn das Wort ist צְחִיחַ (nicht צְחִיחַ) mit der dem adverbialen Accusativ eigenen Endung â. 9 סיני ist im Acc. zu denken, und אלהים זה סיני = der Gott auf Sinai. Vgl. LXX und M. K. zu Sach. 9, 13. 10 תניף ist = du spendest, ein Sinn zu dem allein נדבות passt. Vgl. Ex. 38, 24, wo zum Unterschied von der vorgeschriebenen, bei der Volkszählung zu entrichtenden Kopfsteuer (כסף פקודי העדה), die freiwilligen Gaben זהב התנופה genannt werden. Besprengen kann Hiphil von נוף nicht bedeuten. נחלתך ist mit dem unmittelbar darauf folgenden נלאה offenbar form- und sinnverwandt, also Part. Niphal von חלה. Bei נלאה ist das Suff. als selbstverständlich nicht wiederholt. 11 Da im unmittelbar vorherg. und im unmittelbar darauf folgenden von der Befruchtung des Bodens, nicht aber von der Wiedereinnahme des Landes oder von dessen Verteidigung gegen feindliche Angriffe die Rede ist, so kann ישבו hier nicht richtig sein. Man lese daher dafür יִשְׂבְּעוּ, wie der Zusammenhang fordert. Dass טובה stets nur Segen, Güter, nie Güte bezeichnet, ist schon oben zu 65,12 bemerkt worden. Zum Unterschied davon kann טוב beides heissen. Man erhält den Eindruck, dass dieses Lied, ursprünglich ganz und gar Kriegslied, später eine Umarbeitung erfahren und Zusätze erhalten, die Gott in seinen mildern Eigenschaften zeigen. Solche Zusätze sind V. 6, 10 und 11. 12 יתן אמר ist = spricht das Wort, d. i., das Losungswort, eigentlich gibt das Wort. Für Siegesruf ist אֹמֶר zu schwach. 13 נָוֶה ist = pagus, und נות בית bezeichnet den Teil des Volkes, der daheim geblieben, nicht zu Felde gezogen war. Nur bei sehr reichlicher Beute kam auf die, welche nicht mitfochten, ein Teil davon; sonst plünderte jeder der Kämpfenden, was er konnte, und behielt es für sich. Die von den Kriegern abgelieferte und vom Feldherrn an alle

14 Haben wohl je zwischen zwei Ufern geruht
die Flügel einer Taube,
bedeckt mit Silber, ihre Schwingen mit gelbem Golde?
15 Als Š̌DJ die Könige durch sie zersprengt hatte,
da liess sie sich im Schnee auf dem Zalmon nieder. —
16 Du Riesenberg, du Basansberg,
du vielgipfliger Berg, du Basansberg,
17 warum seht ihr, vielgipflige Berge, scheel auf den Berg,
den Gott zu seinem Sitze begehrt,
den JHVH auch ewig bewohnen wird?
18 Der Streitwagen Gottes sind zwei Myriaden;
die Tausende von Lanzknechten des Herrn mit ihnen.
Herr, mit deinem heiligen Gefolge
19 stiegst du in die Höhe, führtest Gefangene fort,

verteilte Beute heisst שלל, die nicht abgelieferte Beute dagegen wird stets nur durch בַּז oder בִּזָּה bezeichnet. Ebenso verhält sich das Verbum שלל zu בזז. **14** תשכבון ist nach der Bemerkung zu 58,3 = תִּשְׁכַּבְנָה. Subjekt zu diesem Verbum ist כנפי. Für שפתים, lies שְׂפָתַיִם = beide Ufer eines Flusses. Es scheint, dass man kurz vor der Schlacht, in welcher der hier gefeierte Sieg errungen wurde, eine Taube zu sehen glaubte, die ohne ihre Flügel zu bewegen, über dem nahen Flusse schwebte. Diese Erscheinung wurde offenbar für eine Kundgebung der Gegenwart Gottes gehalten. Auch im Neuen Test. erscheint der heilige Geist in Gestalt einer Taube; vgl. Joh. 3, 22. Zum Ausdruck בין שפתים vgl. Dan. 8,16 בין אולי. **15** שדי ist ein Wort, dass die Hebräer vor der babylonischen Gefangenschaft nicht kannten. Die überlieferte Aussprache des Wortes ist entschieden falsch. Man sprach es entweder שֵׁדִי oder שָׁדָי, letzteres nach Analogie von אֲדֹנָי. Wie immer das Wort ausgesprochen wurde, seine Bedeutung ist „mein Herr“ oder „Herr“. Wegen ihrer ungewissen Aussprache ist diese Benennung Gottes in der Uebersetzung, ähnlich wie יהוה, nur durch die entsprechenden Konsonanten angedeutet. בה bezieht sich auf יונה zurück. Man könnte meinen, ב sei hier so gebraucht wie oft beim Prädikatsnomen, sodass בה „als sie“, d. i., in ihrer Gestalt hiesse. Allein dagegen erheben sich sprachliche Bedenken. Denn nach Analogie des verwandten Gebrauches von ל muss man annehmen, dass ב das Prädikatsnomen bezeichnen kann nur bei einem Nomen, nicht aber bei einem Pronomen.[83]) Es bleibt also nichts übrig, als ב im instrumentalen Sinne zu fassen, sodass besagt wird, Š̌DJ hätte durch den wunderbaren Anblick einer mit ruhenden Flügeln über dem Flusse schwebenden Taube die Könige erschreckt und in die Flucht geschlagen. **18** Für שנאן lies שְׁנָאַן von שנן und vgl. arab. سنان = die Spitze der Lanze, dann wie lat. cuspis die Waffe selbst. Das hebr. Wort bezeichnet hier offenbar den Träger der Waffe und ist wie רכב collectiv gebraucht. Zur Beibehaltung des Kamez im St. constr. vgl. שְׁאָר und dgl. mehr. Für סיני lies ארני. קדש führt kein neues Element ein, sondern es ist damit das vorher erwähnte heilige Gefolge von himmlischen Streitern gemeint. Diese beiden letzten Worte sind aber zum folgenden zu ziehen. **19** Das erste Versglied enthält eine mytho-

dann empfingst du Tribut an Menschen;
denn auch die Abtrünnigen müssen bei Jah Ruhe suchen, o Gott.

20 Gepriesen sei der Herr,
der Tag für Tag unsere Sorge auf sich nimmt,
der Gott, der unser Heil ist. Sela.

21 Gott ist für uns ein Gott des Heiles;
von JHVH, dem Herrn, geht aber auch der Tod aus:

22 Das Haupt seiner Feinde nur zerschmettert Gott,
den Scheitel Seïrs, der bei seinen Verschuldungen verharrt.

23 Es spricht der Herr,
von Basan will ich sie zurückbringen,
herausholen aus des Meeres Tiefen,

24 damit sich dein Fuss,
damit sich deiner Hunde Zunge bade
im Blute des Feindes, ja darin. —

25 Sie sahen deinen Zug, o Gott,

---

logische Anspielung, die für uns nicht mehr ganz klar ist. Unter מרום ist natürlich der Himmel zu verstehen, und die Gefangenen sind Götter oder mächtige, widerspenstige Engel. Zu diesem himmlischen Siege fügt das zweite Versglied einen Sieg auf Erden zu. מתנות באדם ist = Tribut an Menschen. Die Präp. in באדם bezeichnet eigentlich den Stoff, woraus der Tribut bestand. Vgl. M. K. zu 2 Chr. 22, 1. Unter Tribut an Menschen sind aber, wie das letzte Glied zeigt, die zu Gott Bekehrten zu verstehen. **20** עמס heisst nie tragen, sondern stets nur aufladen. לנו ist direktes Objekt. Das indirekte Objekt ist als selbstverständlich ausgelassen. Wegen der Vorstellung, dass ein Gott seine Verehrer trägt, vgl. zu 28, 9. האל ist Apposition zu אדני. **22** אך beschränkt nicht das unmittelbar darauf folgende Wort, sondern איביו. Zur Stellung dieses Wörtchens vgl. Jes. 34, 14. Für das unsinnige שֵׂעָר ist שֵׂעִיר zu lesen. Edom war von je her der Erzfeind Israels und blieb es bis zuletzt. **23** Das Objekt zu אשיב ergänzt sich aus שעיר im vorherg. Unter בשן, als Korrelat zu מצלות ים ist nicht die Gegend um den Berg, sondern der Berg selbst zu verstehen. Von den Bergen ist Basan gewählt wegen seiner geographischen Lage. Wenn Edom, von der Schlacht fliehend, Basan und somit beinahe die Heimat erreicht haben sollte, dann will es Gott zurücktreiben und in die Hände seiner hebräischen Verfolger geben. **24** Für תמחץ lies mit vielen Andern תרחץ und fasse רגלך und לשון, welches erstere Nomen ausschliesslich, letzteres vorwiegend fem. ist, als Subjekt dazu. רחץ aber ist im intransit. Sinne zu verstehen. Denn wollte man תרחץ transitiv fassen und darin die zweite Person Singular als Anrede an Israel erblicken, so würde das Bild wohl auf den Fuss des Kriegers, nicht aber auf die Zunge seines Hundes passen. Für מאיבים lies מֵאֹיֵב. Der Plural entstand durch Dittographierung des Mem aus dem Folgenden. מנהו kann nicht heissen „sein Teil". Das Wort ist einfach die Präposition מִן mit Suffix, das auf אויב sich bezieht. Auch hier liegt der uns nun gut bekannte Chiasmus vor. Man konstruiere בדם מאויב לשון כלביך (בדם) מנהו. **25** Das Subjekt zu ראו ergänzt

den Zug meines Gottes, meines Königs, ins Heiligtum.
26 Voran zogen Sänger, dahinter Saitenspieler,
in der Mitte paukenschlagende junge Frauen.
27 In Chören priesen sie Gott,
die vom Stamme Israel den Herrn.
28 Da trat sie Benjamin, der Winzige, nieder;
die Fürsten Judas würgten sie,
auch die Fürsten Sebuluns, die Fürsten Naphtalis.
29 Bestimme, o Gott, deinen Glanz,
den hohen Glanz, den du uns zugedacht,
30 von deinem Palaste aus für Jerusalem.
Wenn Könige dir Tribut bringen,

---

sich leicht aus dem Vorherg. Die nach V. 23 auf der Flucht eingeholten und gefangen genommenen Feinde sahen den Zug, d. i., sie wurden im Triumphzuge als Gefangene geführt. Wie sich der Fuss der triumphierenden Sieger im Blute dieser den Triumphzug zierenden Gefangenen badete, wird weiter unten beschrieben. 26 אחר heisst nicht gleich hinterher, sondern hinten, d. i., ganz zuletzt, denn für בְּתוֹךְ ist בְּתָוֶךְ zu lesen, wonach die jungen Frauen mit den Pauken zwischen den Sängern und Saitenspielern marschierten. Die massor. Fassung bringt den Zug in Unordnung, indem sie die Spieler unter die Paukenschlägerinnen versprengt. 27 Für ברכו lies בֵּרְכוּ als historisches Perfectum. ממקור ישראל ist nicht Anrede, sondern einfach Subjekt des Verbums. מקור, eigentlich Quelle, ist hier so viel wie Stamm. Vgl. Dt. 33, 28 עין יעקב und Zach. 9, 1 עין אדם = Menschengeschlecht. 28 Für רֹדֵם lies רַדָּם als Perf. von רדד mit Suffix, welches auf die im Triumphzuge aufgeführten Gefangenen sich bezieht. Für רגמתם lese man הֲרָגָם עִם. Nachdem ה wegen des vorherg. weggefallen, verschmolzen beide Wörter in eins. Benjamin setze seinen Fuss auf den Nacken der hingestreckten Gefangenen, worauf sie von den andern getötet wurden; vgl. Jos. 10, 24. Dieses geschah im Vorhof des Tempels, wohin der Zug sich begab. Ebenso wurde nach 1 Sam. 15, 33 der gefangene König Amaleks vom Propheten „vor JHVH“ niedergehauen. 29 Für צוה אלהיך lies nach allen alten Versionen צַוֵּה אֱלֹהִים. Für עזה אלהים aber ist עֹז הָאֱלֹהִים zu lesen, worin אלהים nicht göttlichen Ursprung, sondern, wie oft in solchen Verbindungen, schlechtweg Grösse bezeichnet. צוה heisst hier bestimmen. פעל heisst eigentlich machen und schaffen, doch, wo von Gott die Rede ist, kann dadurch auch der blosse Beschluss zu machen und schaffen ausgedrückt werden. Vgl. Jes. 37, 26, wo die Ausführung von JHVHes Beschluss durch הביא der Beschluss selbst aber durch עָשָׂה und יָצַר bezeichnet wird. Die Bestimmung des Glanzes wird in den folg. zwei Versen erklärt. 30 מהיכלך על ירושלם ist zu dem vorherg. Verse zu ziehen und mit dessen erstem Gliede eng zu verbinden. Gott wird also gebeten, von seinem Himmel aus für Jerusalem den Glanz zu bestimmen. Dass man dabei nicht etwa an himmlische Herrlichkeit, sondern nur an irdischen Glanz zu denken hat, ferner dass dieser Glanz, obgleich vom Himmel entboten, auf natürlichem Wege nach Jerusalem gelangen sollte, zeigen deutlich genug die unmittelbar darauf folgenden Gedanken. Der zweite Halbvers ist zum

31 weise zurück die Schar mit dem Würzrohr,
die Menge, die Stiere bringt, die Kälber der Völker.
Tritt mit Füssen das Silbererz,
das Gold der Völker, die Annäherung suchen.
32 Junge Streitrosse sollen aus Aegypten kommen;
Kusch treibe sie mit eigenen Händen her für Gott.
33 Ihr Königreiche der Erde singet Gott,
lobsinget dem Herrn (Sela),
34 ihm, der einherfährt in dem höchsten uralten Himmel —
Horch! da lässt er seine Stimme,
die mächtige Stimme, erschallen! —
35 Schaffet Herrliches herbei für den Gott,
dessen Hoheit über Israel waltet,
und dessen Macht in den Wolken

---

folgenden zu ziehen. 31 Mit dem was aus dem Vorherg. hierher zu ziehen ist, würde dieser Vers zu sehr überladen sein. Das Ganze teilt sich daher besser bei עמים in zwei Strophen. גער heisst hier zurückweisen. חית קנה ist die Schar, die Gewürzrohr als Tribut bringt, und ähnlich ist עדת אבירים zu verstehen. In עגלי עמים wird der Tribut selbst, statt dessen Bringer, zum Objekt, und bei diesem Objekt wird, weil es das vom Verbum am meisten entfernte ist, der Rektion des Verbums mit ב nachgeholfen. גער wird auch sonst mit ב konstruiert. Für מתרפס, dessen Mem aus dem Vorherg. dittographiert ist, lies תְּרַפֵּס und בִּצְרֵי als Pl. von בֶּצֶר für ברצי. Endlich lese man בְּזָהָב für בִּזַּר, und fasse קרבות im Sinne von Annäherungen. Der Wunsch geht also dahin, dass JHVH, wenn ihm die Könige der Völker Gewürze, Stiere und Kälber als Tribut bringen, diese zurückweisen, ja selbst ihr Gold und Silber nicht achten möge. Damit ist jedoch nicht gemeint, dass diese Geschenke wirklich zurückgewiesen werden sollen, sondern nur dass JHVH bei deren Annahme seine Vorliebe für eine andere Art von Geschenken kundgebe. Worin diese vorgezogenen Geschenke bestehen, wird sich gleich zeigen. Beachtenswert ist, dass im Bilde nur die kostbaren Metalle mit Füssen getreten werden, während die lebenden Wesen aus humanem und das wohlriechende Rohr wohl aus ökonomischem Grunde davon verschont bleiben. 32 חשמנים ist = junge Streitrosse; vgl. arab. حَشْمَة ein junges Pferd oder Füllen. כוש ist logisches Subjekt (مبتدا) des Satzes. Das grammatische Subjekt zu תריץ ist ידיו, und das Objekt ergänzt sich aus חשמנים. Das an Rossen reiche Egypten soll die Tiere liefern, und die Aethiopier, die Untertanen Egyptens, sollen sie treiben und an Ort und Stelle bringen. Die Streitrosse sollen Gottes Zwecken dienen und ihm lieber sein als Würzrohr und Opfer an Rindern und Kälbern, auch als Gold und Silber, weil sie mehr als diese Dinge geeignet sind, sein Volk stark zu machen.[a]). 34 Das erste Glied hängt von זמרו im vorhergehenden ab. Unter der Stimme Gottes ist an dieser Stelle der Donner zu verstehen. Wozu hier die Aufmerksamkeit auf den Donner gelenkt wird, soll sogleich erhellen. 35 Im ersten Gliede ist עז in demselben Sinne, wie oben V. 29, im dritten dagegen in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu ver-

36 fürchterlich ist, den Gott unserer Heiligtümer.
Israel verleiht er Macht
und Stärke dem Volke, das des Segens Gottes gewiss ist.

69.

1 * * Von David.
2 Hilf mir, Gott,
denn das Wasser geht mir ans Leben.
3 Ich versinke in tiefen Schlamm, darin kein Grund,
gerate in des Wassers Tiefe,
und die Flut überströmt mich.
4 Ich habe mich müde geschrieen,
die Kehle ist mir trocken;
ich sehe mir die Augen aus dem Kopfe,

---

stehen. Die Worte von על ישראל an bis נורא im folg. Verse incl. bilden zwei Relativsätze. **26** Dass נורא zum vorherg. zu ziehen sei, ist schon angedeutet worden. Aber dasselbe gilt auch von den unmittelbar darauf folgenden zwei Worten, welche אֱלֹהֵי מִקְדָּשֵׁינוּ zu lesen und als Apposition zu לאלהים zu fassen sind. Diese Apposition sagt uns, dass Gott die Herrlichkeit, das heisst, die Schätze, für sein Heiligtum braucht. Schon im vorherg. wurde die Aufmerksamkeit der Reiche der Erde, welche zur Lieferung von Schätzen an JHVH aufgefordert sind, auf den Donner gelenkt. Hier wird nun, um der Aufforderung mehr Nachdruck zu geben, in einem Wortspiel mit עז in seinen beiden Bedeutungen noch einmal auf JHVHes furchtbare Macht in den Wolken hingewiesen. Ebenso sahen wir oben 29, 8—9 auf dieselbe Aufforderung eine längere Beschreibung der Macht JHVHes, wie sie sich im Donner kundgibt, folgen. Für אֵל ist unbedingt אֶל, und לַעָם בְּרוּךְ für לְעָם בָּרוּךְ zu lesen. ברוך aber heisst hier nicht gesegnet, was durch מְבֹרָךְ ausgedrückt sein müsste, vgl. 37, 22.[85]) sondern beschreibt Israel als ein Volk, dem Segen verheissen und gesichert ist. בָּרוּךְ אלהים ohne weiteren Zusatz würde einen abgerissenen und dazu matten Schluss bilden. Dagegen entspricht לָעָם ברוך אלהים vollkommen dem אֶל ישראל, und die Charakterisierung Israels als eines Volkes, dem Gottes Segen verheissen ist, bringt das Lied, in dessen letztem Teile die heidnischen Reiche aufgefordert werden, Israels Heiligtum zu beschenken, zu einem sehr würdigen Abschlusse. Dass die Redensart, in dergleichen Wendungen immer nur בָּרוּךְ יהוה lautet und ברוך אלהים sonst nicht vorkommt, spricht keineswegs gegen unsere Fassung, da אלהים hier, wie fast durchweg in dieser Partie des Psalmbuches, höchst wahrscheinlich aus ursprünglichem יהוה umgesetzt ist.

69.

3 Die überlieferte Aussprache von מעמד ist nicht ganz sicher. Man sollte eher מַעֲמָד erwarten. Alle drei Perfecta in diesem Verse sind im Sinne des Präsens zu verstehen. Dies ist besonders sicher in Bezug auf שטפתני, welches nur heissen kann „droht mich zu überströmen“, weil sonst die diesbezügliche Bitte in V. 16 keinen Sinn hätte. **4** An מְיַחֵל ist nichts zu ändern. מְיַחֵל, wie

auf meinen Gott harrend.
5 Mehr, als meines Hauptes Haare, sind derer,
die umsonst mich hassen,
zu viel für meine Kräfte sind,
die mich für nichts befehden.
Soll ich denn, was ich nicht geraubt, erstatten?
6 Gott, du kennst, was an mir für Torheit gilt,
und was als Schuld, entzieht sich dir nicht.
7 Lass nicht in mir zu Schanden werden,
die auf dich hoffen, Herr, JHVH der Heerscharen,
lass nicht in mir beschämt werden,
die dich suchen, Gott Israels.
8 Denn um deinetwillen ertrage ich Hohn,
bedeckt Schmach mein Angesicht.
9 Wie ein Fremder bin ich meinen Brüdern,
wie anderes Stammes den Söhnen meiner Mutter.
10 Denn der Eifer um dein Haus zehrt mich auf,
und der Spott, der deinen Spöttern gilt, fällt auf mich.
11 Als ich fastend mich kasteite,
da ward mir das zur Schmach;
12 und legt' ich Sacktuch zum Gewande an,
ward ich ihnen zum Gespött.

die meisten Neuern das Wort gesprochen wissen wollen, wäre in dieser Verbindung kaum korrekt. Hätte der Dichter hier den Inf. gebraucht, so würde er בְּחֵל gesagt haben. Vgl. Thr. 2, 11. Dagegen ist das Partizip als Prädikatsnomen des durch das Suffix in עיני ausgedrückten Subjekts gut hebräisch. Vgl. 1 K. 14, 6 רגליה באת. 5 Für מצמיתי lies nach Peschito מֵעַצְמוֹתַי. Das letzte Glied bildet eine rhetorische Frage, die eine stehende Redensart zu sein scheint womit der Beschuldete die Beschuldigung für falsch erklärt. אז ist = also, denn. Zu diesem Gebrauche der Partikel vgl. Eccl. 2, 15 und englisch „then". 6 Hier ist nicht von absoluter Torheit und Sünde die Rede, sondern von dem, was den Feinden des Sängers an ihm als Torheit und Sünde erscheint, d. i. sein V. 8 bis 11 geschilderter frommer Eifer für das Haus JHVHes. Wären damit wirkliche Sünden gemeint, so müsste irgendwo in diesem Liede ein Gebet um Vergebung sich finden, was aber nicht der Fall ist. 9 Für מוזר, das kein hebr. Wort ist, lies, wie schon Andere vorgeschlagen haben, כְּמוֹ זָר. 10 חורפיך ist Gen. objekt., und וחרפות חורפיך euphemistisch = וְחֶרְפוֹתֶיךָ. 11 Für ואבכה lese man mit Anderen וָאֶרְבֶּה. Diese Worte sind in Verbindung mit dem unmittelbar Vorherg. zu verstehen. Der Dichter fastete und legte Trauer an wegen der Entweihung des Heiligtums und der Gotteslästerung, die er mit ansah und mit anhörte. Aehnlich muss nach talmudischem Gesetze wer da sieht, wie man eine Thorarolle aus Hass verbrennt und wer eine Gotteslästerung hört, sich die Kleider zerreissen.

13 Es unterhalten sich über mich die Müssiggänger am Tor,
und in ihren Liedern die Zecher.

14 Ich flehe nun zu dir, JHVH, um eine Stunde des Wohlgefallens;
o Gott, in deiner reichen Huld mich erhörend,
gewähre mir dauerndes Heil, wie nur du es vermagst.

15 Errette mich aus dem Schlamme, dass ich nicht versinke,
dass ich meinen Hassern entkomme,
und aus der Wassertiefe.

16 Lass die Wasserflut mich nicht überströmen,
und die Tiefe mich nicht verschlingen,
noch den Brunnen seinen Mund über mir schliessen.

17 Erhöre mich, JHVH, in deiner köstlichen Huld,
in deiner grossen Barmherzigkeit wende dich mir zu.

18 Und verhülle vor deinem Diener dein Antlitz nicht,
denn es ist mir angst; erhöre mich bald.

19 Kämpfe für mein Leben, rette es,
um meiner Feinde willen, erlöse mich.

20 Du kennst ja meine Schmach und Schande und meinen Schimpf,
du weisst um alle meine Bedränger.

21 Schmach bricht mir das Herz und Verzweiflung.
Ich hoffte auf Mitleid und es war nicht da,
auf Tröster und ich fand keine.

Sieh Moed katon 26a und Mischna Synhedrin 7, 5. **13** Das Verbum in ישבי שער heisst nicht „sitzen", sondern „nichts tun". Vgl. 2. K. 7, 3 und besonders Ex. 21, 19 שִׁבְתּוֹ, welches, wie schon Dillmann richtig erkannt, von ישב, nicht von שבת kommt. ישבי שער sind Müssiggänger, welche am Stadttor, dem Rathaus der Hebräer, sich herumtreiben. Im zweiten Halbvers ist שתי שכר ein zweites Subjekt zu ישיחו und נגינות im instrumentalen Accusativ. **14** תפלתי ist = das, darum ich bete; vgl. zu 66, 20. עת רצון ist Prädikat zu תפלתי. Die Präposition in באמת gehört zur Konstr. ענה. Mit etwas antworten oder erhören, heisst erhörend es gewähren, eigentlich durch die Gewährung zeigen, dass man erhört hat. באמת ישעך aber ist = יֵשַׁע אָמְנָךְ. Vgl. עִיר מִבְחוֹר 2. K. 18, 19 mit מִבְחוֹר בְּרֹשִׁין ibid. 19, 23. **17** כי ist hier, wie in der Sprache des Talmud, ein zum selbständigen Worte entwickeltes כְּ. Das selbständige Wörtchen ist jedoch nicht mehr Präposition, sondern Adverb, vor Substantiven = כְּמוֹ und vor einem Verbum = כַּאֲשֶׁר; vgl. Jes. 44, 3 und 62, 5. **19** Fasst man קרבה hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung, so erhält man keinen befriedigenden Sinn. Das Verbum, wie es in dieser Verbindung vorkommt, muss von קְרָב denominirt sein und kämpfen bedeuten. אֶל ist dann = für. נפשי ist hier nicht blosse Umschreibung des persönl. Fürworts, weil es sonst darauf גְּאָלֵנִי für גאלה heissen müsste. **21** Für ואנושה lies וַאֲנוּשָׁה als zweites nachträgliches Subjekt zu שברה. אנושה ist

22 Denn sie mischten Galle mir ins Trostmahl
und gaben mir Essig für meinen Durst.
23 Möge ihnen ihr Mahl zur Falle werden
und der Zuspruch, der ihnen gilt, zur Schlinge.
24 Möge es ihnen finster werden vor den Augen,
dass sie nicht sehen,
und bringe sie immer zu Falle.
25 Schütte deinen Grimm über sie aus,
und lass deinen entbrannten Zorn sie treffen.
26 Möge ihr Lager veröden,
in ihren Zelten kein Bewohner sein.
27 Dieweil sie verfolgen, die du geschlagen,
und den Schmerz derer, die du verwundet, mehren,
28 füge du Schuld zu ihrer Schuld,
dass sie nimmer schuldlos vor dir werden.
29 Sie seien gestrichen aus dem Buche der Lebenden
und mit den Frommen nicht verzeichnet.
30 Ich aber elend und leidend —
möge deine Hilfe, o Gott, mich erhöhen,
31 dass ich den Namen Gottes in Liedern preise
und ihn verherrliche durch Lobgesang,

Substantiv von אנש und bedeutet Verzweiflung. 22 ברות ist nicht Speise schlechthin, sondern die Speise, die man einem leidenden oder sehr betrübten Freunde zubereitet und vorsetzt, weil er selber sie nicht bereiten kann oder in seinem Schmerz ans Essen nicht denkt; vgl. M. K. zu 2. Sam. 3, 35. 23 שלחנם ist = die ihnen vorgesetzte Speise, das unter ähnlichen Umständen ihnen zubereitete Mahl. Für ולשלומים lies וּשְׁלוֹמָם und fasse das Suffix, wie in שלחנם, im objektiven Sinne. שלום ist hier = Gruss, Zuspruch. 24 Im zweiten Halbvers musste in der Uebersetzung das hebräische Bild von den wankenden Hüften verdeutscht werden. 27 אתה ist des Nachdrucks halber vor אשר gesetzt; vgl. zu 86, 7. Für יספרו lies nach LXX und Syr. יַסְפּוּ, nicht יוֹסִיפוּ oder יֹסִפוּ, wie andere als das Ursprüngliche vermuten. Ersteres liegt dem massor. יספרו graphisch näher als die beiden leztern. Zudem ist auch ספה allein hier das richtige Wort. Denn dieses Verbum bezeichnet ein Hinzufügen von etwas als Anhängsel; deswegen wird dadurch das menschliche Dazutun zu den von Gott verhängten Leiden treffender ausgedrückt, als durch die andern Verba. 28 Die für die Feinde erbetene Strafe ist Mass für Mass: Wie sie zu den von Gott verhängten Leiden andere hinzufügten, so möge er ihnen Schuld zu Schuld hinzufügen. Der Anschluss dieses Gedankens an das Vorherg. spricht für die dort vorgezogene Lesart der LXX und Peschito. Die Präposition in בצדקתך gehört zur Konstr. von יבאו. Mit etwas kommen ist es erreichen; vgl. zu 71, 16. Deine Gerechtigkeit aber ist hier so viel wie die Gerechtigkeit, die du verlangst, die

32 der JHVH lieber ist,
als der beste Stier mit starken Hörnern und Hufen:
33 „Schauet, ihr frommen Dulder, und freuet euch,
„ihr, die ihr Gott suchet, und euer Herz lebe auf,
34 „dass erhört hat Gott die Armen,
„und die Seinen, denen die Hände gebunden, nicht verschmäht“.
35 Ihn preisen Himmel und Erde,
das Meer und alles, was sich darin tummelt.
36 Denn Gott wird Zion helfen
und aufbauen die Städte Judas,
dass man sich darin niederlasse und sie bewohne.
37 Und die Nachkommen seiner Diener werden in seinem Vollbesitz sein,
und die seinen Namen lieben, darin bleiben.

70.

1 * Von David. *
2 Komm schnell herbei, o Gott, mich zu retten,
JHVH, eile mir zu Hilfe!
3 Mögen meine Todfeinde beschämt und enttäuscht werden,

---

dir genügt. 32 שור פר drückt einen einzigen Begriff aus. Gemeint ist der tüchtigste Bulle, der in der Rinderherde das ist, was der Leithammel in der Schafherde; vgl. M. K. zu Ri. 6, 25. מקרין מפריס ist = mit gewaltigen Hörnern und Hufen. Hiphil bezeichnet oft eine in die Augen fallende Eigenschaft. Das Nähere hierüber findet man M. K. zu Jos. 24, 31. Der Dichter tröstet sich mit dem Gedanken, dass JHVH Loblieder lieber sind, als die ausgewähltesten Opfer, weil nach V. 36 im ganzen Lande die Ordnung zur Zeit gestört und daher das Opfern im Tempel zu Jerusalem eine Sache der Unmöglichkeit war. 33 Für רָאוּ und יִשְׂמָחוּ lies, wie לבבכם in der Parallele gebieterisch fordert, רְאוּ und וְשִׂמְחוּ. Das Ganze zusammen mit dem folg. Vers bildet das im V. 31 versprochene Lob oder eine Probe davon. 34 Die beiden Sätze bilden das Objekt zu ראו im vorhergehenden. Unter אסיריו sind nicht etwa die Israeliten der babylonischen Gefangenschaft zu verstehen, denn so alt ist dieses Lied offenbar nicht. Gemeint ist das auf heimatlichem Boden lebende, aber unter fremder Oberherrschaft stehende Israel, dass sich nicht frei bewegen konnte und, wie aus V. 36 hervorzugehen scheint, selbst in der Wiedererbauung und Befestigung seiner Städte von der fremden Oberherrschaft behindert wurde. 37 Der Hauptpunkt des hier enthaltenen Gedankens liegt in ינחלוה, wodurch die Hoffnung ausgesprochen wird, dass die kommenden Geschlechter im beständigen und unumschränkten Besitz des Landes sein werden, was zur Zeit wegen der fremden Oberherrschaft nicht der Fall war. Ueber diese Bedeutung von נחל vgl. die Ausführung zu 119, 111.

70.

2 Am Ende des ersten Halbverses lies nach 40, 14 und der Bemerkung

mögen staunend zurückfahren und zu Schanden werden,
die mir übelwollen.
4 Mögen mit schmählich leeren Händen zurückkehren,
die da rufen, ha, ha!
5 Frohlocken aber und sich deiner freuen sollen alle,
die dich suchen,
und beständig rufen können: „gross ist Gott!“,
die deinen Sieg gern sehen.
6 Zu mir aber, dem Armen und Elenden, eile, o Gott, herbei —
mein Schutz und meine Rettung bist ja du —
JHVH, säume nicht!

71.

1 Bei dir, JHVH, such' ich Zuflucht,
lass mich nimmer zu Schanden werden.
2 In deiner Liebe rette und befreie mich,
neige mir dein Ohr und hilf mir.
3 Erweise dich mir als schützender Fels,
als Burg, die mir Heil bringt,
denn du giltst mir ja als Fels und Burg.
4 Mein Gott, errette mich aus der Gewalt des Gottlosen,
aus der Hand des Ungerechten und Gewalttätigen;
5 denn du bist meine Hoffnung, Herr, JHVH,
meine Zuversicht von Jugend auf.
6 Auf dich verlasse ich mich von Mutterleib an,
von Mutterschoss an bist du meine Stütze,
auf dich ist immer meine Hoffnung.
7 Zum Vorbild bin ich vielen geworden,
da du mir ein mächtiger Schutz warst.
8 Voll ist mein Mund deines Lobes,
deiner Verherrlichung immerdar.

---

dazu רוֹצָה. 4 Siehe das zu 40, 16 Gesagte. 5 ויאמרו ist = und mögen sprechen können, zu sprechen in der Lage sein. Darauf allein kommt es hier an. 6 Für וּמְפַלְטִי ist וּמְפַלְּטִי zu lesen, und der Satz עזרי ומפלטי אתה ist parenthetisch.

71.

3 Für מעון לבוא תמיד צוית lies nach LXX wie oben 31,8 מָעוֹז לְבֵית מְצוּדוֹת. Ueber das zweite Versglied vgl. zu 31, 4. 6 Wegen גוזי vgl. zu 22, 10. Für בך תהלתי, das gar keinen Sinn gibt, da das Suffix im Nomen nur objektiv sein könnte, der Sänger aber von seinem Lobe nicht spricht, lies לְךָ תְּהִלָּתִי. 7 מופת ist vox media. Dt. 28, 46 und Ez. 12, 6 heisst das Wort Warnungszeichen, abschreckendes Beispiel; hier aber bezeichnet es gutes Beispiel, Vorbild. Der

9 Verstosse mich nicht zur Zeit des Alters,
da meine Kraft schwindet, verlasse mich nicht.
10 Denn es reden meine Feinde von mir,
und die mich befehden, haben endgiltig beschlossen,
11 da sie sprachen, Gott hat ihn verlassen,
setzt ihm nach und ihr werdet euch seiner bemächtigen,
denn es ist kein Retter da!
12 Gott, sei nicht fern von mir,
mein Gott, eile mir zu Hilfe!
13 Mögen beschämt und enttäuscht werden, die mich befehden,
mit Schmach und Schande sich bedecken, die mir übelwollen.
14 Ich aber möge stets so hoffen,
dass ich deinen Ruhm, so gross er ist, noch mehre.
15 Mein Mund soll deine Liebe künden,
dein Heil immerdar.
Denn wäre ich im Darstellen geschickt,
16 erreichte ich das höchste Alter, Herr, JHVH,
ich wollte nur deine Liebe schildern.

Sänger will sagen, dass er in Bezug auf festes Vertrauen auf Gott vielen als Muster galt. מחסי עז ist = מַחְסֵה עֻזִּי. Vgl. Lev. 6, 3 מדו בד. **10** Für ושמרי lies nach V. 18 וּשֹׂטְנַי. יחדו heisst u. a. endgiltig, vollständig, ganz und gar. **11** Der zweite Imperativ ist nicht koordiniert, sondern subordiniert und stellt die Handlung als Folge des empfohlenen Nachsetzens dar; vgl. zu 34, 9. **13** Für יכלו, das in den Zusammenhang sich durchaus nicht fügen will, ist unbedingt יִקָּלְמוּ oder besser וְיִקָּלְמוּ zu lesen. **14** Wenn der Text hier richtig überliefert ist, so ist der Sinn der: Ich aber möge stets so auf dich hoffen, dass meine Hoffnung deinen Ruhm mehre, d. i., dass meine Hoffnung in Erfüllung gehe, und ich dich dafür rühmen kann. Doch ist dieser Sinn gezwungen. Auch gibt es dabei gar keinen Parallelismus. כל תהלתך ist = dein Ruhm, so gross er auch ist. **15** Für לא lies לֻא = לו und verbinde das Ganze mit dem Folgenden. ידע heisst hier in etwas geschickt sein. Vgl. Gn. 25, 27 und 1 Sam. 16, 18. ספרות, dessen überlieferte Aussprache mehr als zweifelhaft ist, bezeichnet das Geschäft eines סופר im Sinne von Beschreiber. Gemeint ist damit die Kunst, in wenigen Worten viel zu sagen. Warum diese Fähigkeit zur Bedingung gemacht ist, wird aus der Apodosis klar werden. Zahl kann ספרות nicht heissen, noch weniger Grenzen. Erstere würde durch מספר, letztere in dem hier passenden Sinn durch קץ oder קצה ausgedrückt sein. Danach ist dieses dritte Glied mit dem Folg. zu verbinden. **16** גבורות bezeichnet grosse Kraft, dann nach der Bemerkung zu 6, 8 die Kraft, ein sehr hohes Alter zu erreichen,[**]) und endlich schlechtweg das höchste Alter; vgl. 90, 9. Mit einem hohen Alter kommen aber heisst: es erreichen; vgl. zu 69, 9, wie auch den Ausdruck בא בימים Gn. 24, 1 und die rabbinische Redensart הביאה סימני נערות. Das erste Versglied bildet eine zweite Bedingung, und das zweite die Apodosis. Das Ganze gibt den Grund an zu 15a

17 Gott, in der Jugend hast du es mich gelehrt,
und immer noch erzähle ich von all deinen Wundern.
18 So verlasse mich denn auch bis zum Alter,
ja zum Greisenalter nicht,
bis ich deinen Arm allen Geschlechtern verkündet,
der ganzen Nachwelt deine Macht.
19 Ob deiner Liebe, die bis an den Himmel reicht,
in der du so Grosses tust,
wer ist dir gleich?
20 Der du uns hast fühlen lassen viel Not und Leid,
du wirst uns doch noch hilfreich entgegenkommen
und uns doch noch aus der grössten Not helfen.

---

und 15b, welche eigentlich jenen ganzen Vers ausmachen, da das dritte Glied, wie wir soeben gesagt, hierher gehört. Der Dichter will also Gottes Liebe fortwährend preisen. So gross ist seine Dankbarkeit, dass, wenn er die Gabe hätte, in wenigen Worten viel zu sagen, und wenn er dabei das höchste Alter erreichte, er die ganze Zeit mit der Verkündung der göttlichen Liebe ausfüllen wollte. Vergleichen liesse sich folgende Stelle aus dem Sabbatgebet: אלו פינו מלא שירה כים ולשוננו רנה כהמון גליו ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע ועינינו מאירות כשמש וכירח וידינו פרושות כנשרי שמים ורגלינו קלות כאילות אין אנחנו מספיקים להודות לך; nur dass dort von der Unbeschreiblichkeit der göttlichen Gnade die Rede ist, während hier die unendliche Dankbarkeit ihres Empfängers betont wird, welche sich nimmer genug tun kann. 17 Diese Worte bilden die Begründung des Vorherg., denn der Sinn ist der: Wie du in meiner Jugend an mir Wunder tatest, und ich dich jetzt noch dafür lobe und preise, so will ich, wenn du mir deine Gnade fortsetzest dich rühmen und preisen bis ins höchste Alter. 18 זקנה und שיבה bezeichnen das Alter als blossen Lebensabschnitt. Als Eigenschaft und insofern es sich durch besondere Schwächen kundgibt, heisst das Alter זָקֵן. Nach לדור scheint דור oder ודור ausgefallen zu sein. 19 Das erste Versglied enthält keinen vollständigen Satz, sondern bildet das logische Subjekt zur ganzen Periode. Im Relativsatz bezieht sich אשר auf צדקתך und steht im adverbiellen Accusativ. 20 Das Kethib הראיתנו ist vorzuziehen. Dasselbe gilt von den andern zwei Varianten. תשוב ist durch „wiederum“ wiedergegeben. Dies muss jedoch im Sinne der Bemerkung zu 6, 5 verstanden werden. Denn auch hier bezeichnet שוב die Handlung des davon abhängigen Verbums als in Widerspruch stehend mit dem bisherigen Verhalten JHVHes. תחיינו muss hier eine andere Bedeutung haben als sonst. Die Handlung des Verbums gilt an dieser Stelle, wie 138, 7 und 143, 11 einem in Not sich Befindenden. Da passt nicht „leben lassen“ oder „beleben“. Das Wort, wie es an diesen drei Stellen gebraucht ist, scheint mit dem arab. حى Volksstamm, dem im Hebr. חַי und חַיָּה entsprechen, zusammenzuhängen. Danach kann חִיָּה heissen: jemandem wie ein Stammgenosse begegnen, ihm hilfreich entgegenkommen. Vgl. arab. حى II begrüssen. In dieser Bedeutung scheint das Verbum sehr spät zu sein. Dass der Ausdruck in diesem

21 Du wirst meine Würde mehren
und reiche Genugtuung mir werden lassen.
22 Dafür will ich dich auch preisen,
mit Saitenspiel dir singen, mein Gott,
mit Psaltern dir spielen, Heiliger Israels.
23 Meine Lippen sollen jubeln, wenn ich dir spiele,
aber auch meine Seele, die du erlöst hast.
24 Und meine Zunge soll immerfort von deiner Liebe reden,
wenn beschämt, wenn zu Schanden werden, die mir übelwollen.

72.

1 Von Salomo.
Gott, verleihe dem König deine Urteilskraft
und deinen Masstab der Gerechtigkeit dem Königssohne,
2 dass er dein Volk nach Gerechtigkeit richte
und deine Armen nach Recht;
3 dass die Berge der herrschenden Sicherheit teilhaft werden
und die Hügel der Gerechtigkeit;

Sinne nur von Gott vorkommt, ist wohl blosser Zufall. 21 Für ותסב lies, wie im ersten Halbverse, וְתֶרֶב. Bei תנחמני ist nicht an blossen Zuspruch zu denken, sondern an die Genugtuung durch praktischen Ersatz für erlittenen Verlust. Vgl. den Gebrauch vom Niphal dieses Verbums Gn. 24, 67, wo es die Gefühle Isaacs bezeichnet, in dessen Herz die geliebte Rebekka die Stelle der verlorenen Mutter einnahm. JHVH wird also gebeten, nunmehr durch die Gewährung von Heil und reichlichem Segen Israel für seine bisherigen Leiden gleichsam zu entschädigen. Vgl. über diesen Gedanken 90, 15. 22 בכלי נבל ist zum folg. zu ziehen und אֲזַמֶּרְךָ für אמתך zu lesen. Nachdem das ז oder das ר irrtümlich ausgefallen, wurde das Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt. Der Vers bildet dann ein Tristichon. Als Substantiv hinkt das fragliche Wort nach und gibt keinen befriedigenden Sinn.

72.

1 משפטיך ist = deine Urteilskraft, und der Plural bezeichnet deren verschiedene Manifestationen. Wie צדקתך zu fassen ist, zeigt obige Uebersetzung. 3 שלום ist = Sicherheit; vgl. Zach. 8, 10. Die Präposition in לעם bezeichnet das Genitivverhältnis, sodass שלום לעם = allgemeine Sicherheit ist. Zu diesem Ausdruck ist aus dem zweiten Halbvers ב zu ergänzen, welches zur Konstr. von ישאו gehört.[87]) נשא ב heisst an etwas Teil nehmen, dessen teilhaft werden; vgl. Num. 11, 17 und besonders Hi. 7, 13. Dass an jenen beiden Stellen das, woran Teil genommen wird, etwas Unangenehmes ist, ist wohl blosser Zufall. Der Sinn dieser Worte wird klar, wenn man bedenkt, dass bei schlechter Regierung eines Landes in den Bergen Räuberbanden sich herumtreiben, welche die Sicherheit gefährden. Die traditionelle Fassung zerstört den Parallelismus und erniedrigt diese schöne Stelle zum salbungsvollen Passus einer Predigt. Denn so etwas wie „heilbringende Berge und Hügel“ ist ein frommes, aber kein poetisches Bild.

4 dass er Recht schaffe den Armen des Volkes,
hilfreich sei den Dürftigen und den Bedrücker vernichte.
5 Möge er bestehen solange wie die Sonne
und wie der Mond für alle Geschlechter.
6 Er komme wie Regen über die abgemähte Flur,
wie reichliche Regenschauer über die Erde.
7 Es blühe in seinen Tagen die Gerechtigkeit,
und volle Sicherheit herrsche auch in mondloser Nacht.
8 Und er herrsche von Meer zu Meer
und vom Strome bis an die Enden der Erde.
9 Vor ihm sollen Seemächte sich beugen
und seine Feinde in den Staub sich erniedrigen.
10 Die Könige von Tarsis und den Inselländern sollen Tribut ihm zahlen,
die Könige von Saba und Seba Gaben darbringen.
11 Und alle Könige sollen sich vor ihm niederwerfen,
alle Völker ihm dienen,
12 weil er den Armen retten wird vor dem Machthaber,
den Leidenden, der keinen Beistand hat,

---

5 Da dieser Psalm kein Hymnus auf Gott ist, sondern ein Lied, worin ein Mensch gefeiert und Gott nur insofern erwähnt wird, als des Gefeierten Ruhm von ihm abhängt, so kann ייראוך nicht richtig sein. Auch kann kein sterblicher König machen, dass man Gott ewig fürchte. Man lese daher nach LXX יַאֲרִיךְ, wie schon Andere vorgeschlagen, und beziehe das Verbum auf den gefeierten König. Dieser König aber ist keine bestimmte Person, sondern des Sängers Ideal von einem König. Auf den Messias passen V. 15 und 16 nicht. 6 Ueber זרזיף vgl. arab. زوارف Wasserströme, Wasserfälle. Das Wort ist Prädikatsnomen. ארץ ist im Acc. abhängig von dem Begriffe der Bewegung. 7 Für צדיק lies nach LXX צֶדֶק und vgl. zum Bilde Hos. 10, 4. Dann lese man וְרֹב für ורב und vgl. Jes. 54, 13. עד ist = sogar. Wie בלי ירח zu fassen ist, geht aus obiger Uebersetzung hervor. Wäre der Ausdruck allgemeine Zeitbestimmung, so müsste die Negation בלתי statt בלי heissen; vgl. Hi. 14, 12. ירח heisst hier also eigentlich Mondschein; vgl. Hi. 30, 28 חמה = Sonnenschein. 8 Zur Angabe dieser idealen Grenzen des Reiches vgl. Zach. 9, 10. 9 An ציים ist nichts zu ändern, nur muss man dabei nicht an Wüstentiere, sondern an Flotten denken; daraus ergibt sich leicht der Begriff „Seemächte“. Sowohl das vorherg. מים עד ים, als auch das folg. מלכי תרשיש weist auf diesen Sinn hin. Das Bild im zweiten Halbvers gestaltet sich im Deutschen etwas anders. 12 Für מְשַׁוֵּעַ ist nach LXX מְשׁוֹעַ zu lesen und das Nomen im Sinne von „Magnat, Machthaber“ zu fassen. Wäre hier von einem Klagenden die Rede, so müsste es יַעֲנֶה statt יציל heissen. Die Redensart scheint sprichwörtlich gewesen zu sein. Sie findet sich, nur ein wenig verschieden, auch Hi. 29, 12, wo LXX ebenfalls dasselbe Wort מְשׁוֹעַ lasen. Diese Begründung des Vorhergehenden ist natürlich nicht als vom Standpunkte der Könige

13 sich erbarmen wird des Niedrigen und Armen
und die Seelen der Dürftigen retten,
14 aus Bedrückung und Gewalt sie erlösen,
und ihr Blut teuer sein wird in seinen Augen.
15 Dann rufe man „Lebehoch!“
und er gebe dafür vom Golde Sabas,
damit man für ihn bete und stets ihn segne.
16 Er sei wie das ergiebigste Getreidefeld der Welt.
Auf den Berggipfeln möge seine Frucht wogen
wie auf dem Libanon,
und aus der Stadt mögen sie sprossen
wie Pflanzen aus der Erde.

---

zu fassen, denn wenn alle Könige der Erde dächten, dass der Herrscher ihre Huldigung verdiene, welcher dem Schwachen gegen den Machthaber hilft, dann wäre der hier beschriebene israelitische König nicht Ideal. Die Begründung ist vom Standpunkte Gottes und auf den ganzen von V. 8 an beschriebenen Glückszustand auszudehnen. In den Augen Gottes müsse der gedachte König dieses vielfache Glück verdienen, weil er für die Schwachen gegen die Mächtigen Partei ergreift. **14** דמם ist ihr vergossenes Blut. Ihr vergossenes Blut ist ihm teuer heisst so viel als er nimmt ihre Tötung nicht leicht hin, weil ihm ihr Leben teuer ist. Zur Ausdrucksweise vgl. 116, 15. **15** Für ויחי ist יְחַיֶּ als Piel zu lesen. In dieser Form kann das Verbum sehr gut den Ruf „er lebe!“ bezeichnen. Vgl. deutsch „leben lassen“ und arab. حى II begrüssen. Das Subjekt zu diesem Verbum wie auch das Suff. in לו ist unbestimmt. Das Bild stellt den König dar, wie er von seinem Palaste aus vor dem Volke erscheint und dessen Huldigungen entgegennimmt. Die Menge ruft „es lebe der König!“, und er wirft Geldstücke unter sie. Auch das Subjekt zu beiden Verben in dem zweiten Halbvers ist unbestimmt. **16** Subjekt zu יהי ist der Gefeierte. פסת, welches offenbar mit פשׂה sich mehren zusammenhängt und ein ergiebiges Feld zu bezeichnen scheint, ist Prädikatsnomen. בארץ steigert in superlativer Weise den in פסת enthaltenen Begriff der Ergiebigkeit. Vgl. Ct. 1, 8 היפה בנשים und Gn. 7, 1 צדיק בדור הזה = der Rechtschaffenste in diesem Geschlechte. Es versteht sich von selbst, dass die Fruchtbarkeit des Gefeierten in der Erzeugung vieler Kinder besteht. בראש הרים ist mit dem Folgenden zu verbinden. רעש ist hier vom Wogen des Getreides auf dem Felde gebraucht. Neben פריו ist כלבנון = wie die Frucht des Libanon; vgl. zu 103, 15. In diesem zweiten Versglied ist der Wunsch ausgesprochen, dass die Prinzen, die Söhne des gefeierten Königs, indem sie jagend auf den Bergen sich tummeln, durch ihre grosse Anzahl und fortwährende Bewegung den Anblick eines wogenden Getreidefeldes bieten mögen. Auf den Bergen wurde das Rebhuhn gejagt, vgl. 1 Sam. 26, 20, wohl auch grösseres Wild, wie das Bild Thr. 4, 19 zeigt. Für ויציצו ist vielleicht וְיֵצְאוּ zu lesen. Doch gibt zur Not auch ersteres denselben Sinn. In ihren Ausflügen aus der beengten Stadt ins Freie werden die Prinzen mit dem Samen der Pflanzen verglichen, der, als wär's ihm im Schosse der Erde zu eng, hervorstrebt,

17 Ewig sei sein Name,
solange wie die Sonne bestehe sein Glücksstern,
dass alle Geschlechter der Erde, einander segnend, ihn nennen
und alle Völker ihn selig preisen.

18 Gepriesen sei JHVH, Gott, der Gott Israels, der allein Wunder tut
19 und gepriesen sei sein herrlicher Name ewiglich, und voll werde von seiner Herrlichkeit die ganze Erde. Amen, Amen. — 20 Zu Ende sind die Psalmen Davids, des Sohnes Isais.

---

bis er daraus emporgeschossen und sich Luft gemacht hat. 17 Für das unerklärliche ינין lies יִכּוֹן und שִׁמְשׁוֹ für שמו. Vom Namen ist im ersten Satze die Rede. Jemandes Sonne ist sein Glücksstern; vgl. Jer. 15,9 und Kidduschin 72b עד שלא כבתה שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל, ehe Elis Stern erlosch, leuchtete der Stern Samuels auf. Ueber יכון, von einem Gestirne gebraucht, vgl. 89, 38. Im zweiten Halbvers folgt die Uebersetzung den LXX, welche nach ויתברכו als Subjekt dazu כל משפחות אדמה haben. Da aber mit diesem Zusatze der Vers beispiellos überladen wird, so muss die zweite Vershälfte eine Strophe für sich bilden. ויתברכו ist reciprok zu fassen und בו auf den König selbst zu beziehen, nicht auf seinen Glücksstern oder seinen Namen. 20 Auch hier folgt die Uebersetzung den LXX, die תהלות statt תפלות lasen.

Drittes Buch.

73.

1 Ein Psalm für Asaph.
Gott ist doch gütig gegen Israel,
gegen die, welche reines Herzens sind.
2 Meine Füsse aber wären beinahe gestrauchelt,
fast hätte ich einen Fehltritt getan.
3 Denn ich beneidete die heidnisch Gesinnten,
gaffte beim Wohlergehen der Gottlosen.
4 Denn unverwüstlich sind ihre Glieder
und kerngesund ihr Leib.
5 Leiden die Menschen, sind sie nicht darunter,
noch werden sie geplagt wie die Andern.
6 Darum ist Hochmut ihr Halsschmuck,
und Gewalttätigknit das Gewand, das sie umhüllt.
7 Ueber das Beste hinaus geht ihr Blick,
sie gehen noch weiter, als des Herzens Gebilde,

73.

1 אַךְ leitet hier, wie öfter, etwas ein, womit ein Zweifel entschieden wird. Das Nähere hierüber findet man M. K. zu Jes. 63, 8. Der hier entschiedene Zweifel ist im folgenden bis V. 16 ausführlich beschrieben. 2 Wie der Lebenswandel durch „Weg“ bezeichnet wird, so wird das Verfallen in einen dem Wandel gefährlichen Irrtum durch ein Ausgleiten des Fusses ausgedrückt. — Das Kethib שפכה ist nicht Singular, sondern Plural fem., dem jüdisch-aramäischen קְטָלָא entsprechend; vgl. M. K. zu Gn. 49, 22. 3 קנא, mit בְּ konstruiert, heisst beneiden. Wegen הוללים vgl. zu 5, 6. ראה heisst in dieser Verbindung nicht schlechtweg sehen, sondern gaffen, sich in etwas vergaffen, bei dessen Anblick darauf gierig werden; vgl. Pr. 23, 31. Für das uuverständliche חרצבות למותם lies חָרֵב לְעַצְמוֹתָם und fasse חרב im Sinne von Verwüstung. 6 Im zweiten Halbvers gestaltet sich das hebr. Bild in der Uebersetzung etwas freier. 7 יצא מן heisst hier über die Grenzen von etwas hinausgehen, sich darauf nicht beschränken; vgl. M. K. zu Jes. 2, 2. חלב ist = das Beste. Für עֵינֵמוֹ lies עֵינָמוֹ. עין ist hier wie Eccl. 4, 8 gieriger Blick, fast wie נפש[38]). Der Sinn des Ganzen ist also der: Der gierige Blick der Gottlosen geht über das Beste des Landes hinweg, d. i. das Beste ist ihrem Gaumen nicht gut genug, denn ihre Lust übersteigt alles, was die Ein-

8 Tiefgehend ist ihre böse Rede,
sich hoch versteigend, reden sie frech.
9 Bis an den Himmel wagt sich ihr Mund,
und ihre Zunge ergeht sich über die Erde:
10 „Wahrlich, dahin hat er sein Volk gebracht,
dass sie auch nicht Wasser genug haben!“
11 Da sprach ich wie kann Gott Acht geben,
und der Höchste Kenntnis haben?
12 Sind ja diese da gottlos,
und doch ergeht es ihnen immer wohl;
sie bringen es zu grosser Macht.
13 Umsonst nur hätte ich mein Herz gereinigt
und meine Hände in Unschuld gewaschen?
14 Denn ich bin ja immerfort geplagt
und erfahre meine Züchtigung an jedem Morgen.
15 Dächte ich, ich will also sprechen:

---

bildung ersinnen kann. 8 Für ימיקו lies יַעֲמִיקוּ, welches Korrelat zu ממרום im zweiten Halbvers ist, und יְדַבְּרוּ für וידברו, dessen anlautendes Waw aus dem Vorherg. dittographiert ist. ממרום ist Ortsbestimmung des Subjekts, = von ihrer Höhe aus. עֹשֶׁק ist nach LXX zum folg. zu ziehen. Das Wort bedeutet hier verleumderische Rede, wodurch Jemand an seiner Ehre gekränkt wird; vgl. Jes. 59, 13. JHVH ist der Gekränkte. 10 Das Kethib יָשִׁיב ist das Richtige. Subjekt ist Gott, und עמו Objekt. Wegen der Bedeutung dieses Verbums vgl. zu 59, 7. Für ומי מלא ist mit anderer Wortabteilung וּמַיִם לֹא und יִמְצוּ oder יִמְצְאוּ für יִמָּצוּ zu lesen. Zur defektiven Schreibweise vgl. Num. 11, 11. מצא, mit ל konstruiert, heisst hinreichen, genug sein. Subjekt zu diesem Verbum ist מים. Das Ganze bildet die im vorherg. erwähnte freche Rede der Gottlosen, die bis an den Himmel sich versteigt. Israels Gott, sagen sie, sei es, der es in solche dürftige Lage gebracht, dass es nicht einmal Wasser genug hat, geschweige denn Brot — welcher Gegensatz zu ihrer eigenen Lage, die nach V. 7 ihnen erlaubt, mehr als das Beste des Landes zu haben, und all diese Herrlichkeit, weil sie sich eben von diesem Gotte losgesagt hätten! Nach der Ausführung zu 9, 18 drückt noch ישיב den Nebengedanken aus, dass es mit Israel notwendiger Weise dahin hat kommen müssen. Dies dürfte wohl wahr gewesen sein. Denn wie heut zu Tage musste den gläubigen Juden das ökonomische Fortkommen durch die strenge Beobachtung ihrer Religionsgesetze vielfach erschwert worden sein. 11 Für ואמרו איכה lies gleichfalls mit anderer Wortabteilung וָאֹמַר וְאֵיכָה und fasse Waw im zweiten Wort im Sinne des arab. ف. Ueber den Gebrauch dieses Waw zur Einleitung einer Frage vgl. Ex. 2, 20. ידע sowohl, als דעה ist nicht absolut, sondern in Bezug auf das Los der Menschen zu verstehen. Da nun dies die ehemalige Annahme des frommen Sängers ist, so kann damit nicht gemeint sein, dass Gott um die Vorgänge auf Erden nicht wüsste, wenn er auch wollte, sondern, wie bekanntlich Hiob ebenfalls annimmt, dass Gott um das Los der Menschen sich nicht kümmert; vgl. zu 82, 5. 15 אמר heisst hier auf eine Tatsache hin-

„So ergeht es dem Geschlechte deiner Kinder!“,
dann wäre dies von mir vermessen.
16 Und als ich nachdachte, dies zu verstehen,
da war's ein Jammer in meinen Augen;
17 bis ich in Gottes heilige Pläne eindrang.
Dann begriff ich ihr Endziel.
18 Ja auf schlüpfrigen Boden stellst du sie,
stürzest sie in Trümmer:
19 Wie werden sie augenblicklich zum Entsetzen,
verschwinden, sind dahin vor Schrecken!
20 Wie einen Traum im Vergleich zur Wirklichkeit
verachtest du, Herr, vor aller Welt das Schattenbild,
dem sie nachjagen.
21 Als mein Herz erstarkte,
und ich der innern Stimme folgen durfte,
22 da war ich töricht und ohne Einsicht gewesen,
gegen dich wie ein unvernünftig Tier.

---

weisen. Der Satz הנה דור בניך, als Substantiv gefasst, hängt von כמו ab, und das Ganze ist Objekt zu אספרה. בגדתי bildet die Apodisis. Mit הנה wird auf den Dichter, dessen gedrückte Lage bei allem redlichen Wandel unmittelbar vorher geschildert wurde, und durch ihn auf die ganze Gemeinde der Frommen hingewiesen. Zu diesem Gebrauch von הנה vgl. 52, 9. בגד heisst hier rücksichtslos und vermessen handeln; vgl. Pr. 18,15. Dem Dichter galt offenbar die Annahme, dass Gott mit dem Geschick der Menschen nichts zu tun hat, für weniger gotteslästerlich, als der Gedanke, dass Gott aus irgend einem Grunde wissentlich die Frommen in Not und Unglück bringt, während er es den Gottlosen wohl ergehen lässt. **17** מקדשי אל kann dem Zusammenhang nach nur die heiligen Pläne Gottes bezeichnen. Der zweite Halbvers ist nicht mehr von עד abhängig. Das Suffix in לאחריתם wird besser auf מקדשי אל als auf die Gottlosen bezogen. אחרית ist dann das, worauf die Pläne Gottes hinauslaufen; vgl. Eccl. 7, 8. **20** Die Präposition מהקיץ entspricht dem من البيان der Araber. הקיץ, im Gegensatz zu חלום, ist = was man wachend sieht, die Wirklichkeit. Ueber בעיר vgl. die Bemerkung zu 55. צלמם ist nicht = ihr Bild, sondern das Schattenbild, dem sie nachjagen; vgl. zu 39, 7; nur dass dort mit dem Schattenbild lediglich die irdischen Güter gemeint sind, während hier im Einklang mit V. 3 die griechische Kultur zu verstehen ist. Besonders gemeint ist die Einführung von Theatern, Gymnasien und dergleichen Institutionen, welche die griechische Kultur mit sich brachte. **21** Zur Not kann auch יתחמץ den oben ausgedrückten Sinn geben, doch liest man dafür besser יִתְאַמֵּץ. אשתונן aber heisst nicht: ich wurde gestochen, sondern: ich nahm mir zum Gesetze (سنّة); vgl. arab. سنّ VIII.[89]) Dieser zweite Halbvers ist oben etwas freier wiedergegeben. **22** Der hier beschriebene Zustand ging dem unmittelbar vorher erwähnten Vorgang im Innern des Dichters voran, nur war er bis dahin nicht erkannt worden. Das Ende jenes Vorgangs führte

23 Und wenn ich immer noch zu dir halte,
so ist's, weil du mich an der rechten Hand gefasst,
24 mich nach deinem Rat geleitet hast
und zum Bessern geführt.
25 Wen habe ich ausser dir im Himmel!
Und hab' ich dich, brauche ich niemand mehr auf Erden.
26 Mein Blutsverwandter und Herzensbruder hört auf es zu sein,
doch Gott bleibt die Zuversicht meines Herzens
und mein Alles für ewig.
27 Ja, fürwahr, die sich von dir entfernen, kommen um;
du vernichtest jeden, der dir treulos ist.
28 Ich aber halte mich an Gott.
Dass ich auf den Herrn JHVH meine Zuflucht gesetzt,
frommt mir,
denn nun kann ich all deinen Ruhm künden.

---

zur Erkenntnis. Dass in der Darstellung diese Erkenntnis so ganz unvermittelt kommt, ist ganz in der Weise wie oben 8, 4 und 5. **23** תמיד ist = immer noch. Der zweite Halbvers enthält die Begründung des Vorhergehenden. **24** Zu אחר nach einem Verbum der Bewegung vgl. Zach. 2, 12. כבוד ist im Gegensatz zu צלמם in V. 20 zu verstehen und bezeichnet eigentlich etwas Wesentliches und Gehaltvolles; vgl. zu 30, 10 und 18. לקח heisst hier führen, irgend wo hinführen; vgl. Num. 23, 14. Der Dichter gesteht offenherzig, dass, wenn er von dem glänzenden Schein der griechischen Kultur sich nicht hat blenden lassen, dies Gottes Hilfe allein zuzuschreiben sei. Gott habe ihn nicht von sich gelassen, sondern ihn zu etwas Anderem angehalten, im Vergleich dazu die von den Hellenisten angestrebten Ziele wesenlos und schattenhaft seien. עִמְּךָ im zweiten Versglied ist auch zum ersten zu ziehen. Ueber den Gebrauch von עם vgl. M. K. zu Hos. 12, 1. **26** כלה bezeichnet hier nicht ein gänzliches Verschwinden des Subjektes, sondern dessen Aufhören, sich in der Eigenschaft zu zeigen, in welcher es in der Darstellung auftritt; vgl. M. K. zu Mal. 3, 6 und den Gebrauch des sinnverwandten חדל Deut. 15, 12. שארי ולבבי ist entweder poetisch dasselbe wie das prosaische עצמי ובשרי, oder es bezeichnet einen höhern Grad der Verwandtschaft als dieses. „Meine Verwandten hören auf" ist so viel wie: sie erweisen sich mir als solche nicht; vgl. Hi. 19, 14 und Pr. 5, 11.**) Im zweiten Halbvers ist אלהים Subjekt, und צור und חלקי sind Prädikat. **28** טוב ist als Prädikat zu שתי zum Folgenden zu ziehen. Für שַׁתִּי aber ist שִׁתִי oder שֻׁתִי als Inf. von שִׁית resp. שׁוּת mit Suff. zu lesen. Die Präposition von לספר gehört zur Konstr. von טוב; vgl. Nah. 1, 7. Denn dass ל beim Infinitiv dieselben Funktionen hat wie beim Nomen, ist M. K. zu Gn. 2, 3 nachgewiesen worden. Hier gibt ל wie in dem eben angeführten Beispiel aus Nahum, die nähere Beziehung der Güte an. Am Schlusse folgt obige Uebersetzung den LXX welche תְּהִלּוֹתֶיךָ für das sinnlose מלאכותיך lasen. Dagegen scheint der Zusatz בשערי בת ציון, den die LXX hier haben, nicht ursprünglich. In 9, 15 haben diese Worte, wie dort gezeigt worden, einen besondern Zweck, der aber an dieser Stelle nicht denkbar ist.

74.

1 * Für Asaph.
Warum hast, du, o Gott, uns ganz verlassen,
entbrennt dein Zorn gegen die Herde, deren Hirt du bist?
2 Bedenke, deine Gemeinde, die du gegründet,
dir vor Alters zum Stamme ewigen Besitztums erlöst,
der Berg Zion, auf dem du deinen Sitz aufgeschlagen,
3 den deine Schritte ausgezeichnet:
sie sind zu ewigen Trümmern geworden!
Alles hat der Feind im Heiligtum geschändet.
— — — — — — — — —
4 Es wüteten deine Widersacher an deiner Versammlungsstätte,
setzten ihre Symbole zu Symbolen ein.

74.

2 מרעית ist nicht die Weide, welche durch מרעה bezeichnet wird, sondern eigentlich das Weiden, dann die geweidete Herde. Hier ist ersteres gemeint. Die Schafe göttlichen Weidens sind die Schafe, welche Gott niemandem anvertraut, sondern selber persönlich weidet. Vgl. zu צאן ידו 95, 7. 2 Nicht עדתך, sondern das Ganze, bis V. 8b incl., substantivisch gefasst, ist Objekt zu זכר. קדם ist mit dem folg. Worte zu einem zweiten Relativsatz zu verbinden. Das letzte Glied in diesem Verse ist zum folgenden zu ziehen. שבט und הר sind Apposition zu עדתך. 3 הרימה פעמיך ist ebenso wenig hebräisch, wie dessen übliche Uebersetzung „erhebe deine Schritte“ deutsch ist. Es hätte wenigstens שָׂא statt הרימה heissen müssen; vgl. Gn. 29, 1. Auch darf man nicht vergessen, dass in einem Psalm JHVH nicht nötig hat, sich nach einem Orte zu begeben, um dessen Zustand zu betrachten. Hätte der Sänger JHVH auf Zions Zustand aufmerksam machen wollen, so würde er einfach רְאֵה oder הַבִּיטָה gesagt haben; vgl. weiter unten V. 20. 80, 15. 142, 5. Man spreche daher הֵרִימָה, fasse פעמיך als Subjekt dazu und entlehne das Objekt aus 2b. Das Fem. Sing. für den Plural kommt auch sonst nicht selten vor. Uebrigens braucht הֵרִימָה nicht durchaus Singular zu sein, sondern kann auch sehr gut für eine ältere Form der dritten Person Pl. des Perf. gelten; vgl. zu 78, 2. הרימה פעמיך ist demnach ein zweiter Relativsatz, der in ähnlicher Weise wie der erste die hohe Bedeutung hervorhebt, welche Zion durch JHVHes Beziehungen zu ihm erhielt. Wie durch die Wahl zum Wohnsitz hatte JHVH durch seine Schritte auf dem Zion ihn ausgezeichnet und ihm hohe Weihe gegeben. Ueber die Bedeutung von הֵרִימָה vgl. 89, 20. למשאות נצח ist Prädikat zu הר ציון und עדתך. Ueber dessen Verbindung mit letzterem vgl. 9, 7. Der Gebrauch von ל beim Prädikat erklärt sich daher, dass es dabei nicht auf das Sein, sondern auf das Gewordensein ankommt. Die Konstr. ist allerdings hart. Es ist aber auch möglich, dass der Text ursprünglich היו למשאות las, wovon man das Verbum streichen zu müssen glaubte, weil es beim Missverständnis des unmittelbar Vorhergehenden den Zusammenhang zu stören schien. Der Rest dieses Verses bildet den Ansatz zu einer neuen Strophe, deren zweites Hemistichon ausgefallen ist. 4 אותות bezeichnet hier re-

5 Es war anzusehen,
wie wenn man im dichten Gehölz mit der Axt ausholt,
6 als sie das arme Schnitzwerk niederschlugen
mit Beil und Hämmern
7 In Brand steckten sie dein Heiligtum,
machten deines Namens Wohnung entweihend dem Boden gleich.
8 Sie dachten in ihrem Herzen * insgesamt,
sie verbrannten alle Gotteshäuser im Lande.
9 Unserer Einrichtungen erfreuen wir uns nicht,
es gibt keinen Propheten mehr,
und niemand haben wir,
der auch nur irgend welche Kunde hätte.
10 Wie lange, o Gott, soll der Feind schmähen,
der Bedrücker immerfort deinen Namen lästern?
11 Warum ziehst du Hand und Rechte vom Kampfe zurück?
Vollbringe doch, was dir obliegt!
12 Ist doch Gott mein König von alters her,
der Siegestaten auf Erden vollbracht hat.
13 Du hast in deiner Macht das Meer in Stücke zerteilt,
zerschmettert die Häupter der Meeresungeheuer,
sobald sie über dem Wasser erschienen.

---

ligiöse Symbole, wie etwa Götterbilder. **5** יודע ist = es gab sich kund, trat in die Erscheinung. **6** Für ועת ist וְאֵת zu lesen und das Ganze als Umstandssatz zu fassen. Dieser und der vorherg. Vers, die nur aus je einem Gliede bestehen, müssen zu einem verbunden werden. Dann gibt das Ganze einen sehr guten Sinn, nämlich den: Die Feinde vollzogen ihren Vandalismus offenbar ebenso ohne jeglichen Skrupel, wie wenn es sich um Fällung etlicher Bäume im Gehölz, gehandelt hätte, während er doch den Kunstwerken des Heiligtums galt. Das auf קדש bezügliche Suff. fem. in פתוחיה erklärt sich daraus, dass in semitischen Sprachen das Feminin dem Neutrum anderer Sprachen entspricht und wie dieses einem Nomen, welches eigentlich eines anderen Geschlechtes ist, den Nebenbegriff der Hilflosigkeit und Bedauernswürdigkeit geben kann. Vgl. M. K. zu Gn. 18, 24 und deutsch „das arme Wurm“ von einem hilflosen Kinde. Das nur hier vorkommende כשיל bedeutet dem Zusammenhang nach Axt, Beil.[*1]) **8** נינם ist ein unerklärliches Wort. **9** אותותינו ist = was von unserer Nationalität zeugt, unsere Institutionen. Wie der zweite Halbvers zu verstehen ist, zeigt die Uebersetzung. Zu diesem Gebrauch von עד vgl. die im Thesaurus unter 2c angeführten Beispiele. **11** Für וימינך מקרב ist וימינך מִקְּרָב, uns für חֵיקְךָ ist חֻקֶּךָ zu lesen. Auf letzteres weist auch das Kethib חוקך hin. Die Präposition in מקרב gehört zur Konstr. von תשיב. Ueber חקך כלה, welches einen Satz für sich bildet, vgl. Ex. 5, 14. **13** Ueber פוררת vgl. das mischnäische פרור Brocken. Wie der zweite Halbvers zeigt, gilt die Anspielung im ersten einem uns sonst nicht bekannten mythologischen Ereignis, nicht dem Wunder am Schilfmeer. Die Fassung von

14 Du hast die Häupter des Leviathan zerschlagen,
ihn zur Speise der Schiffsmannschaften gemacht.
15 Du hast Quell und Bach hervorbrechen,
du mächtige Ströme versiegen lassen.
16 Dein ist der Tag und dein die Nacht,
du hast genau bemessen Mond und Sonne.
17 Du hast festgestellt alle Zonen der Erde,
Sommer und Winter hast du geschaffen.
18 Bedenke dies: der Feind schmäht JHVH,
und ein niederträchtig Volk lästert deinen Namen!
19 Gib dem Verderben nicht hin, die dich bekennen,
die Schar deiner Armen vergiss nicht für immer.
20 Schaue, wie es um deinen Bund steht,
wie voll von den Vornehmsten des Landes die Stätten,
wo er vergewaltigt wird.

על חמים geht aus der Uebersetzung hervor. 14 נתן heisst hier zu etwas machen (reddere), nicht geben. Die Präposition in לציים bezeichnet das Genitivverhältnis. ציים aber bedeutet hier Schiffe, nicht Wüstentiere. Es wäre auch gar wunderlich, wenn die Tiere der Wüste das Fleisch des im Meere lebenden und daselbst getöteten Ungeheuers zum Frasse bekommen hätten. Ueber בקעת vgl. zu 78, 15. 16 הכינות ist = du hast genau bemessen. Wegen dieser Bedeutung des Verbums vgl. M. K. zu Jos. 3, 17. מאור kann nur einen Licht ausstrahlenden Körper, nicht das ausgestrahlte Licht bezeichnen. Und da nun von V. 15 bis V. 17 Gegensätze geschildert werden, so muss hier מאור als Korrelat zu שמש den Mond bezeichnen. Gewöhnlich wird in solchen Fällen die Sonne zuerst genannt, doch fehlt es nicht an Beispielen, wo die Ordnung, wie hier, umgekehrt ist. Vgl. 104, 19 und Jes. 24, 23. 17 גבולות kann in diesem Zusammenhang nur das bezeichnen, was wir Zonen nennen. In diesem Sinne bezeichnet das Wort etwas Gegensätzliches und entspricht daher dem קיץ וחורף im zweiten Halbvers. Politische Grenzen sind גבולות עמים, Deut. 32, 8, nicht גבולות ארץ. 18 זאת weist auf das Folgende hin. 19 Für לחית lies לַשַּׁחַת und nach LXX תּוֹדְךָ für תורך. הודה aber ist hier wie in der Sprache der Mischna = bekennen. Die Benennung Turteltaube für Israel wäre beispiellos. Dann kommt auch als Liebkosungswort nur יונה, nicht תור vor. Vgl. Ct. 2, 14. 5, 2 und 6, 9. 20 Für לברית scheinen LXX לבריתך gelesen zu haben. Kaph mag wegen des Folg. ausgefallen sein. Ueber כי und das grammat. Verhältnis des damit eingeleiteten Satzes zum vorherg. Verbum vgl. die Bemerkung zu 16, 1. Subjekt zu מלאו ist נאות. Für מחשכי lies מְחַשְׁכֵי und vgl. dazu den Gebrauch des Part. act. Mal. 3, 16. Die Präposition in diesem Worte gehört zur Konstruktion von מלאו. Vgl. Jes. 2, 6. חמס ist nicht absolut und allgemein, sondern in Bezug auf den vorher erwähnten Bund Gottes zu verstehen. Vgl. den Gebrauch des Verbums חמס Ez. 22, 26 und Zeph. 3, 4. Sehr treffend wird hier hervorgehoben, welche Gefahr für die Religion in dem Abfall der Grossen liegt. חשבי ארץ aber bezeichnet nicht etwa grosse Geister, denkende Köpfe. Gemeint sind damit die Machthaber des Landes. Das Schicksal

21 Lass die Unterdrückten nicht beschämt werden,
die Elenden und Armen nicht,
die deinen Namen preisen.
22 Auf, o Gott, führe deine Sache,
denk' an die Schmähung,
die dir fortwährend durch die Toren wird.
23 Vergiss nicht das Drohen deiner Feinde,
das Toben deiner Widersacher, das immer lauter wird.

75.

1 * * **Ein Psalm. Für Asaph. Ein Lied.**
2 Wir priesen dich, o Gott,
priesen erst jüngst deinen Namen,
kündeten deine Wunder.
3 Wenn ich einen Gerichstag wähle,
richte ich, wie recht ist;
4 wanken das Land und seine Bewohner,
ich festige seine Grundpfeiler. Sela.
5 Ich spreche zu den Griechlern, ihr sollt nicht glänzen!
und zu den Gottlosen, ihr sollt nicht die Macht haben!
6 Erhebet nicht euer Haupt himmelhoch,
denkt nicht an frechen Uebermut!
7 Denn nicht an den Osten, noch an den Westen,

---

der Religion eines Landes hing ja von jeher und hängt noch heute von dem Verhalten des Herrschers zu ihr ab. 21 Im zweiten Halbvers ist עני ואביון ein zweites Subjekt zu ישב, und יהללו שמך bildet einen Relativsatz. Die übliche Fassung lässt das Lob Gottes aus dem Munde seiner Ergebenen von ihrem Siege abhängen, was nach 44, 18 und 19 durchaus nicht der Fall ist. Vgl. auch Mischna Berachoth 9, 5. 23 קול ist nicht einfach Lärmen, sondern Drohen; vgl. zu 55, 4. Im zweiten Gliede heisst עלה, von der Stimme und dem Geräusch gebraucht, laut und lauter werdend; vgl. 1 Sam. 5, 12 und den Ausdruck קול רם Dt. 27, 14.

75.

2 שמך ist Objekt zu הודינו, und das zwischen beide eingeschaltete וקרוב ist Zeitbestimmung = und das erst jüngst. Zum Abspringen im letzten Gliede von der ersten Person des Verbums zur dritten vgl. Jes. 42, 24. 3 לקח heisst hier wählen. Vgl. Pr. 8, 10 und griechisch *αἱρέομαι*. מועד ist bstimmte Zeit, dann Termin, Gerichtstag. Vgl. den Gebrauch von יעד im Hiph. Hi. 9, 19. 4 ארץ ist = Land, nicht Erde, weil der Sänger die Worte in seinem eigenen Namen zu sprechen scheint; vgl. V. 11. Doch ist der Sinn dieser Rede unklar. 5 Ueber תהלו vgl. Hi. 31, 26. Die Aussprache des Wortes, wenn richtig überliefert, ist hier anders wegen des Wortspiels mit הוללים. 6 עתק ist als Adjektiv mit dem vorherg. Nomen zu verbinden. Die Präposition in בצואר gehört zur Konstruktion von תדברו; vgl. 73, 8 und Arab. نطق ب. Von frechem Halse

noch an die Wüste sind Berge gebunden,
8 sondern Gott ist es, der entscheidet,
hier erniedrigt und dort erhöht.
9 Denn in seiner Hand hat JHVH einen Becher
mit schäumendem Wein, stark vermischt.
Davon schenkt er ein:
die Hefe nur darin schlürfen aus die Gottlosen des Landes.
10 Ich aber werde immer frohlocken,
singen dem Gotte Jacobs.
11 Und alle Macht der Gottlosen will ich schwinden lassen,
damit die Macht der Frommen steige.

---

sprechen ist den Nacken frech zu erheben gedenken. 7 Für ממדבר ist mit anderen מִמִּדְבָּר zu lesen. מן drückt hier Abhängigkeit aus. Dem Sinne nach ist aber die Abhängigkeit mehr eine Beschränkung. Was hier behauptet wird, ist also, dass die Berge durch keinerlei geographische Verhältnisse bedingt sind. Einen geradezu albernen Sinn ergibt die Fassung von הרים als Infinitiv Hiph. von רום. 8 זה ist sächlich oder vielmehr räumlich zu fassen; vgl. Gn. 48, 9 בזה und Ex. 88, 1 מזה. Dieser Satz stellt die positive Seite der Behauptung dar, von deren negativer Seite im vorherg. die Rede war, da gesagt wird, dass JHVH es ist, der über Berge und Täler bestimmt. Das Ganze aber gestaltet sich im Zusammenhang mit der V. 5 und 6 vorangegangenen Warnung vor Ueberhebung zur Behauptung, dass von JHVH alle Erhebung und Erniedrigung kommt. Denn was ist des Menschen Erhöhung oder Erniedrigung im Vergleich zu den riesigen Bergen und Schluchten, über deren Verhältnis Gott allein bestimmt! 9 ויין חמר ist eng mit כוס zu verbinden. Waw ist aber hier nicht einfach konjunktiv, sondern im mitbefassenden Sinne zu verstehen. Vgl. Num. 13, 28 זמורה ואשכול ענבים = eine Rebe mit einer Weintraube, und Ex. 24, 12: die steinernen Tafeln והתורה והמצוה mit dem Gesetze und der Vorschrift. Dieses Waw scheint mit der Präposition ב etymologisch verwandt zu sein, wie denn auch seine Bedeutung von der des letztern, die wir oben zu 9, 10 erörtert, nicht viel verschieden ist. חמר bildet einen Relativsatz in Bezug auf יין. Dasselbe gilt auch von ומלא, denn כוס ist feminin. מסך aber ist = Beimischung. Diese Beimischung besteht aus einer giftigen Substanz, welche aber nicht den ganzen Inhalt des Bechers durchdringt, sondern mit der Hefe zusammen den Absatz bildet und den Rest des Weines unschädlich lässt. Nur diesen giftigen Absatz des Bechers bekommen die Gottlosen zu trinken, während der reine Wein den Frommen zu teil wird. Dabei mochte der Sänger wohl wissen, dass Gift, in eine Flüssigkeit getan, nicht dergestalt sich absetzt, dass ihr über dem Absatz befindlicher Teil davon ganz frei bleibt. Denn bei einem Becher in der Hand JHVHes braucht nicht alles mit natürlichen Dingen zuzugehen. מזה ist nicht daraus, d. i. aus dem Becher, sondern davon, vom Weine. Denn כוס ist, wie bereits oben daran erinnert worden, feminin. ימצו bezeichnet nicht eine Handlung für sich, sondern beschreibt adverbiell die Art der Handlung des folg. Verbums. Saugen und trinken ist so viel wie saugend trinken, d. i., bis auf den letzten Tropfen trinken. 10 Für אגיד lies nach LXX אָגִיל. 11 So kann ein sterblicher Machthaber und

76.

1 * * Ein Psalm für Asaph. Ein Lied.
2 Berühmt ist Gott wegen Judas,
wegen Israels sein Name gross.
3 Denn er hat gezeigt, dass in Salem seine Hütte,
und seine Wohnstätte in Zion:
4 Daselbst zerschellte er die blitzenden Pfeile des Bogens,
Schild und Schwert und Kriegsgeräte. Sela.
5 Du bist furchtbar,
mächtiger als ein reissender Leu.
6 Eine Beute wurden die Mutigen wie wenn sie schliefen,
und alle Tapfern fanden die Kraft nicht.

Herrscher sehr gut sprechen; vgl. 101, 8. Der zweite Halbvers bildet einen Absichtssatz, denn die Frommen kommen zu hoher Macht in dem Masse, als die Macht der Gottlosen gebrochen wird.

76.

2 Wegen der Fassung der Präposition in ביהודה und בישראל vgl. zu 48, 2. Ein Gedanke, wie dass ein Gott in seinem Volke bekannt ist oder sich kundtut, ist nicht nur nicht poetisch, sondern überhaupt nichtssagend. 3 Der in obiger Uebersetzung ausgedrückte Sinn ergibt sich, wenn man das Subjekt zu ויהי aus dem Vorherg. אלהים ergänzt und die Konstruktion wie Gn. 31, 40 הייתי ביום אכלני חרב fasst; vgl. M. K. zur Stelle. Der Satz heisst dann wörtlich: „denn er trat in die Erscheinung als solcher, dessen Hütte in Salem etc.“, d. i., da konnte man sehen, dass seine Hütte in Salem u. s. w. סכו kann nicht Subjekt zu ויהי sein, weil dann das Verbum ganz überflüssig, da היה, namentlich in der Poesie, als blosse Kopula undenkbar ist. 4 Hier haben wir die Begründung des Vorhergehenden. Dass Jerusalem seine Wohnstätte sei, zeigte Gott, indem er die feindlichen Angriffe auf die geliebte Stadt so glänzend abwehrte.[92]) 5 נאור ist augenscheinlich für נוֹרָא verschrieben; vgl. V. 8 und 18. Für מהררי טרף aber ist unbedingt מֵאַרְיֵה טֹרֵף zu lesen. Hitzigs Vermutung, dass der Text ursprünglich מהררי עד hatte und dass טֶרֶף als Glosse zu dem falsch verstandenen עד dieses Wörtchen verdrängt habe, mutet den Alten moderne Handlungsweise zu. Denn die Alten waren bescheidener, als wir. Wer im Altertum so wenig Hebräisch verstand, dass ihm טרף als Aequivalent von עד im Sinne von Beute gelten konnte[93]), der masste sich nicht an, Textkritik zu üben oder zu glossieren. Ausserdem ist „von den ewigen Bergen her herrlich sein“ ein Unbegriff. 6 Vor נָמוּ scheint כְּמוֹ infolge der Aehnlichkeit der Konsonanten ausgefallen zu sein. Der Sinn des zweiten Halbverses ist nicht sicher. Im Talmud heisst es zweimal von einem Gesetzeslehrer, „hätte er einen gewissen Grundsatz nicht aufgestellt, לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש, so würde er im Lehrhaus weder seine Hände, noch seine Füsse haben finden können. Jebamoth 77b und Gittin 48a. Nach Raschi zu ersterer Stelle ist der Sinn des fraglichen Nachsatzes der: er würde seine Ansicht nicht haben verteidigen können. Dies mag im Grunde wohl richtig sein. Eigentlich aber scheint „seine Hände“, oder, wie es im Talmud voller heisst, „seine Hände

7 Von deinem Drohen, Gott Jacobs,
wurden betäubt die zu Wagen und zu Ross.
8 Du, furchtbar bist du,
und wer kann vor dir bestehen,
vor der Gewalt deines Zornes?
9 Vom Himmel verkündetest du Vergeltung,
die Erde erschrak und stellte den Krieg ein;
— — — — — — — — —
— — — — — — — — —
10 als Gott zum Gerichte sich aufmachte,
zu helfen all den frommen Duldern der Erde. Sela.
11 Ja, die trotzigsten der Menschen huldigen dir;
die im Trotze verharren, legen Trauergewand an.
12 Gelobet und ihr werdet die Gelübde bezahlen JHVH,
eurem Gotte;
alle um ihn her müssen dem Furchtbaren Gaben darbringen,

---

und Füsse nicht finden können“ soviel zu sein wie: sich nicht zurecht finden können. Eine entfernte Aehnlichkeit hat die deutsche Redensart „etwas hat weder Hand, noch Fuss“. 7 Teile נרדם ורכב anders ab und lies נִרְדְּמוּ רֹכֵב. 8 Für מאז, welches gar keinen Sinn gibt, lies מֵעֹז und vgl. 90, 11. 9 שקט, vollständig שקט ממלחמה Jos. 11, 23 und 14, 15, heisst vom Kriege ruhen. Dass der Ausdruck auch von der angreifenden Partei im Gebrauch war, zeigen die eben angeführten Stellen, wo die volle Redensart von Erobrern vorkommt, wie auch Jer. 47, 6, wo das Verbum allein vom Schwerte gebraucht ist. ארץ ist natürlich die angreifende Partei, die Völker der Erde, welche Israel bekriegten. In diesen Worten gipfelt die in V. 5 aufgestellte Behauptung von der alles übersteigenden Furchtbarkeit Gottes. Denn was unmittelbar auf jene Behauptung folgt, kann auch gelten, wenn die drohende Gefahr nur von einem Löwen herrührt. Dass aber eine Drohung in einer Entfernung wie zwischen Himmel und Erde eine Wirkung hat, wie sie hier beschrieben ist, das übersteigt alle irdische Macht und Schrecken. 10 Diese Worte, welche offenbar nur Zeitbestimmung eines Vorgangs sind, lassen sich weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Folgenden verbinden. Es muss also davor etwas ausgefallen sein. 11 חמת אדם ist in mehr konkretem Sinne zu verstehen = die trotzigsten Menschen. Zur Bedeutung von חמת vgl. V. 12 מורא und arab. حمية. תודך ist = huldigen dir, eigentlich erkennen dich an; vgl. zu 74, 19. Wie שארית חמת zu fassen ist, zeigt obige Uebersetzung. Zu תחגר ergänze שק und vgl. Joel 1, 13, wo gleichfalls das Verbum allein für die ganze Redensart sich findet. Das Anlegen von Trauergewand aber ist unter anderem auch Zeichen der tiefsten Reue und Busse; vgl. Jona 3, 6. 12 נדרו ושלמו ist = gelobt und ihr werdet bezahlen, d. i., und es wird damit zur Bezahlung kommen. Ueber die Konstr. vgl. zu 34, 9 und über den Gedanken zu 65, 2. סביביו bezeichnet die Nachbarvölker rings um Palästina. Denn, da JHVH König des Landes ist, so sind die Nachbarn des Landes seine

13 der den Uebermut der Fürsten bricht,
den Königen der Erde furchtbar ist.

77.

1 * Für Jeduthun. Für Asaph. Ein Psalm.
2 Laut zu Gott schreie ich,
laut zu Gott, und höre mich, mein Gott.
3 Am Tage meiner Not suche ich den Herrn, meine Hilfe,
Nachts ergiesst sich meine Seele ohne Unterlass
und will sich nicht trösten lassen.
4 Wenn ich daran denke, o Gott, muss ich stöhnen,
sinne ich darüber nach, windet sich mein Herz. Sela.
5 Du hast meine Augenlider gebannt,
ich bin voller Unruhe, doch klage ich nicht.
6 Ich überdenke die Tage der Vergangenheit,
erinnere mich der Jahre der Urzeit.
7 Gar häufig führe ich Selbstgespräche,
ich sinne und es forscht mein Geist:

Nachbarn. 13 Für יבצר lies יְעַצֵּר und vgl. Pr. 25, 28. Was רוח betrifft, so kann es irgend eine Leidenschaft bezeichnen. An dieser Stelle passt Uebermut dafür am besten.

77.

2 הַאֲזִין ist Imperativ, nicht verkürzt aus הַאֲזִין, denn diese Verkürzung ist bei der dritten Person masc. nicht statthaft. Das Objekt dieses Verbums ergänzt sich aus קולי. Für אֵלַי ist אֵלִי zu lesen und dies als Anrede zu fassen. In den Psalmen kommt האזין nur in Bezug auf die Sache, nicht auf die Person, vor. 3 Objekt zu דרשתי ist אדני, und ידי ist Apposition dazu. Dieses ידי ist dem Sinne nach = die Hand, welche mir zu helfen pflegt. Vgl. 83, 9, זרוע לבני לוט und Jes. 33, 2 זרועם. Nur um ein Haar verschieden ist der Gebrauch von ידך oben 17, 14. Subjekt zu נגרה ist נפשי. „Die Seele ausgiessen“ ist ein hebr. Bild, nicht aber „die Hand ausgiessen“. 4 Das Objekt zu אזכרה ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen und אלהים als Anrede zu fassen. 5 אחזת ist = du hast Besitz ergriffen von, hast in Beschlag genommen. Vgl. das Subst. אֲחֻזָּה. Dass das Verbum auch bildlich gebraucht wurde, zeigt Hi. 26, 9.*) Die Augenlider in Beschlag nehmen ist sie schlaflos halten. In ähnlicher Weise heisst in der Sprache der Mischna der Taschenspieler אחז את העינים, weil man glaubte, dass ein solcher die Augen der Zuschauer bannt, sodass sie nur das schauen, was er will. Sieh Synhedrin 7, 11. ולא אדבר bezeichnet nicht die physische Unmöglichkeit zu reden, sondern heisst einfach „aber ich rede nicht“, d. i. ich klage und murre nicht. Vgl. 89, 4, wo das Rechten mit Gott durch דבר ausgedrückt ist. 6 Ziehe das erste Wort des folg. Verses hierher und lies es אֶזְכְּרָה; dadurch gewinnt der Rythmus des Verses. 7 Für נגינתי lies הָגִיתִי, כַּלַּיְלָה für בַּלָּיְלָה, und ziehe עם לבבי zum Vorhergehenden. Im Herzen sprechen ist monologisieren; vgl. zu 4, 5. בלילה ist nicht als genaue Zeitbestimmung zu verstehen,

8 Wird denn der Herr auf ewig verstossen
und nimmer wieder gnädig sein?
9 Ist seine Huld für immer zu Ende,
hat aufgehört seine Treue für alle Geschlechter?
10 Hat Gott das Gnädigsein verlernt
oder im Zorn sein Erbarmen unterdrückt? Sela.
11 Und ich spreche darum,
die Ungnade, die ich verdient, sie ist's,
welche die Rechte des Höchsten sich wandeln liess.
12 Ich gedenke der grössten Taten,
gedenke ich deines beispiellosen Waltens in der Vorzeit,
13 und wenn ich über all dein Tun nachsinne,
betrachte ich Grosstaten.

Tatsächlich ist der Ausdruck in dieser Verbindung gar keine Zeitbestimmung. Denn „bei Nacht etwas tun" oder „in der Nacht aufstehen, etwas zu tun" ist ein Idiotismus ähnlich dem Ausdruck „auf dem Lager etwas tun" und heisst, etwas fleissig tun; vgl. 63, 7. 119, 55. 62. Jes. 26, 9 und Thr. 1, 2. 2, 19. **9** Für אמר ist mit Nestle אמת zu lesen. Doch darf dies nicht absolut gefasst, sondern muss auf Gott bezogen werden. **10** שכח heisst hier nicht vergessen, sondern verlernen. **11** Mit חלותי, mag man das Wort betonen, wie man will, ist hier absolut nichts anzufangen. Lies dafür חֲנוֹתִי mit betonter Ultima und fasse dies wie חנות im vorherg. Verse als Inf. von חנן, doch nicht in derselben Bedeutung. Denn im vorherg. Verse entspricht dem Verbum das arab. حن, während dasselbe hier etymologisch mit خن zusammenhängt und wie dieses stinken heisst. „Mein Stinken" ist so viel wie die Ungnade, in welche ich gekommen bin. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Gn. 34, 30. Ex. 5, 21 und 2 Sam. 16, 21. חנותי ist Subjekt, und היא, welches den folgenden Satz antizipiert, ist Prädikat. Der Gebrauch des im A. T. in diesem Sinne sonst nicht vorkommenden Verbums[95]) wurde durch dessen Anklang an das vorhergehende חנות, dem hier חנותי gegenüber gestellt ist, veranlasst. **12** יה dient bloss zur Steigerung des Begriffes des davon abhängigen Nomens, und כי ist temporell zu fassen. פלא heisst nie Wunder im eigentlichen und engern Sinne. Dies ersieht man schon daraus, dass in diesem Sinne immer nur נפלאות und nicht פלאים Bezeichnung für Wunder in der Mehrzahl ist.[96]) Stellen wie 88, 11. 89, 6, Ex. 15, 11 und Jes. 25, 1 zeigen, dass das fragliche Wort etwas bezeichnet, was Ruhm einbringt und Lob abzwingt, ein Wunder aber erregt zunächst nur Erstaunen und Entsetzen, nicht die Bewunderung, welche zum Lobe stimmt. Das Nomen bezeichnet etwas einzig Dastehendes, noch nie Dagewesenes und Unerhörtes, gleichviel welcher Art. **13** Der erste Halbvers bildet einen Bedingungssatz und der zweite den Nachsatz. Waw in ובעלילותיך ist daher = arab. ف. עלילה aber ist, wie schon früher einmal bemerkt worden, nicht schlechtweg Tat, sondern grosse, schreckliche Tat. Dass hier von Grosstaten die Rede ist, welche für die Feinde Israels schrecklich sind, versteht sich von selbst. Der Inhalt dieser zwei Verse ist also die Behauptung, dass alles Tun Gottes und all sein Walten in der Vorzeit aus lauter Grosstaten be-

14 O, Gott, heilig ist dein Weg,
wer ist ein grosser Gott wie Elohim?
15 Du bist der Gott, der Unvergleichliches tut;
du hast unter den Völkern deine Macht gezeigt.
16 Mit deinem Arm hast du dein Volk erlöst,
die Söhne Jacobs und Josephs. Sela.
17 Dich sahen die Wasser, o Gott,
dich sahen die Wasser mit Zittern
und die Fluten mit Beben.
18 In Strömen ergossen sich die Wolken,
das Gewölk donnerte, und deine Pfeile flogen umher.
19 Deinen Donner, der rollend krachte, kündeten leuchtende Blitze an;
die Welt erzitterte, und die Erde erbebte.
20 Durchs Meer ging dein Weg
und dein Pfad durch mächtige Wasser;
dann wurden deine Spuren unkenntlich,
21 nachdem du wie Schafe dein Volk hinübergeführt
durch Moses und Ahron.

———

standen, welche den Feinden Israels furchtbar waren. 14 כאלהים ist hier offenbar aus ursprünglichem כיהוה umgesetzt. In der Uebers. ist daher das Wort in seiner spätern Gestalt beibehalten. 15 פלא ist = Unerhörtes. 18 זרמו ist nicht Poel, wie Baethgen meint, sondern Pual, und עבות ist sein Subjekt, während מים der eine der zwei Accusative ist, den das doppelt transitive Verb im Passivum noch regiert; vgl. zu 80, 11. 19 קול ist Objekt zu האירו, während תבל als Subjekt zu רגזה zum folg. zu ziehen ist. Der Sinn ist also der: die dem Donner vorangehenden Blitze lassen als dessen Vorläufer ihn gleichsam noch eher wahrnehmen, als er in Wirklichkeit zu hören ist. Zur Ausdrucksweise des ersten Halbverses vgl. Ex. 20, 18 ראים את הקולת. In der Uebersetzung ist die im Deutschen minder erträgliche Konfusion der Sinneswahrnehmungen vermieden, obgleich auch Schiller in der Braut von Messina sagt: „Täuscht ein Blendwerk mein Ohr?“ 20 Der zweite Halbvers ist nach Ex. 14, 26 zu verstehen, wo gesagt wird, dass, nachdem Israel auf der im gespaltenen Meer geschaffenen Bahn hinüber gezogen, das Wasser zurückschlug und die Bahn mitsamt den darauf folgenden Aegyptern begrub. 21 נחית ist im Sinne eines Plusquamperf. zu verstehen, denn die Worte bilden einen Umstandssatz. Erst nachdem Moses und Ahron Israel hindurch geführt hatten, schlug das Meer wieder zusammen und die Bahn verschwand. Ueber כצאן vgl. die Bemerkung zu 23, 2. Denn wie Schafe hinüber führen heisst auf trockener Bahn führen; vgl. Jes. 63, 12—14. Wenn hier von der spätern Führung Israels durch die Wüste die Rede wäre, hätte כצאן gar keinen Sinn. Auch hätte der Dichter dann wohl etwas mehr über die Erlebnisse während der langen Wanderung erwähnt.

78.

1 * Für Asaph.
Horch, mein Volk, auf meine Belehrung,
neiget euer Ohr den Worten meines Mundes.
2 Ich will meinen Mund auftun zum Maschal,
mit wenig Kunst vortragen Sagen aus der Vorzeit,
3 die wir vernommen und kennen
und die unsere Väter uns erzählt.
4 Wir, ihre Kinder, wollen sie nicht verschweigen,
wir, die wir dem künftigen Geschlecht künden sollen
die Ruhmestaten JHVHes und seine Macht
und seine Wunder, die er vollbracht;
5 wie er es zum zeitlichen Brauch eingesetzt in Jacob
und zur heiligen Pflicht gemacht für Israel,
da er unsern Vätern befahl, sie ihren Kindern kundzutun,
6 damit ein späteres Geschlecht sie kenne,
die Kinder, die geboren werden würden, an seine Statt träten
und ihren Kindern davon erzählten;

78.

2 Wegen אפתחה vgl. zu 51,17 und wegen אביעה zu 19,3. Hier gebraucht wohl der Dichter den Ausdruck bescheidenerweise von seinem Vortrag. חידה ist eigentlich etwas Verwickeltes, Verschleiertes, vgl. Num. 12, 8, daher gebundene Rede, Poesien. Hier aber ist das Wort von der dunklen Sage gebraucht. 4 נכחד מבניהם ist anders abzuteilen und נְכַחֵדם בְּנֵיהֶם zu lesen. בניהם ist dann Prädikatsnomen, und מספרים Apposition dazu. Diese Fassung ist unbedingt nötig, weil die Kinder der Altväter zunächst aus der Generation des Sängers bestehen. Die spätern Geschlechter würden durch בנינו ausgedrückt sein; auch würde es dann anstatt לדור אחרון wohl einfach להם heissen. 5 עדות, hier seiner Wurzel nach = etwas periodisch Wiederkehrendes, gelegentlicher Brauch, ist Produktsacc., während sich der Objektsaccusativ aus dem Vorherg. ergänzt. Dieselbe Konstr. hat auch das zweite Versglied, und das dritte ist Erklärung zu beiden. Das Suff. in להודיעם bezieht sich auf die Nomina in V. 4b. Der Sinn ist also der: JHVH machte die Verkündigung seines Ruhmes und seiner Wundertaten von Geschlecht zu Geschlecht für Israel zur religiösen Pflicht; vgl. Ex. 12, 27. 13, 8 und 14. Zu dieser Fassung wird man durch den Inhalt des folg. Verses gezwungen. Denn, fasst man עדות und תורה, letzteres in seinem üblichen Sinne, als Objektsaccusative und bezieht das Suff. in להודיעם auf sie, dann leuchtet nicht ein, wie die künftigen Geschlechter durch die Kenntnis der Lehre und der Satzungen dahin gebracht werden sollen, auf Gott ihr Vertrauen zu setzen. Dagegen ist es ganz natürlich, dass die Kunde von der Macht und den Grosstaten Gottes das Vertrauen auf ihn erzeugen und erhalten. 6 יקומו ist keineswegs Flickwort. קם תחת פ׳ heisst: in die Stellung eines Vorgängers, namentlich des Vaters treten und dessen Tätigkeit fortsetzen. Vgl. Num. 32, 14 und 1 K. 8, 20. Hier ist, wie

7 auf dass sie auf Gott ihr Vertrauen setzten,
und nicht vergässen der Taten Gottes,
sondern seine Gebote hielten,
8 und nicht würden wie ihre Väter,
ein abtrünniges und trotziges Geschlecht,
ein Geschlecht, das im Herzen nicht aufrichtig war
und dessen Geist sich nicht treu zeigte gegen Gott,
9 wie die Söhne Ephraims, die gerüsteten Bogenschützen,
die da flohen am Tage des Kampfes,
10 nicht wahrten den Bund ihres Gottes
und nicht leben wollten nach seiner Lehre,
11 seine Werke vergassen
und seine Wunder, die er sie sehen liess.
12 Er vollzog Unvergleichliches vor ihren Vätern,
die in Aegypten, dem Lande Zoan gewesen waren:

---

so manchesmal in der Poesie, das Komplement weggefallen und das Verbum allein steht für die ganze Redensart; vgl. zu 40,2. 8 Prädikatsnomen zu יהיו ist כ allein, während דור Apposition zu אבותם ist. לא הכין לבו ist wörtlich = das sein Herz nicht aufrichtig gemacht; vgl. zu 5, 10. Die nähere Bestimmung את אל im zweiten Gliede gehört auch hierher; vgl. die Ausdrucksweise weiter unten V. 37 a. 9 בני אפרים ist ebenfalls Apposition zu אבותם, hängt also wie dieses von כ ab. Es ist kein Grund vorhanden, רומי zu streichen.[97]) Der Gesamtausdruck נשקי רומי קשת bezeichnet Bogenschützen, welche ihre Waffe zur Hand haben. Das Ganze ist, wie schon Ibn Esra richtig erkannt hat, bildlich zu verstehen. Die Söhne Ephraims, die leichtsinnig ihre Pflicht gegen JHVH unterliessen, als deren Erfüllung Notwendigkeit war, werden mit gerüsteten Bogenschützen verglichen, die im Kampfe nicht Stand halten. Ephraim aber ist zum Sündenbock gemacht wegen seines gänzlichen Unterganges, der zur Zeit schon mehrere Jahrhunderte Tatsache war. Dabei mag auch die alte Eifersucht Judas gegen Ephraim mitgewirkt haben; vgl. V. 67 und die Bemerkung dazu. Denn diese Dichtung ist offenbar eine Verherrlichung Judas, weshalb sie denn auch mit der Einsetzung Davids als König schliesst. 10 Oben 28, 4 ist gezeigt worden, dass Kal von הלך eine Bewegung nach einem Ziel, Piel aber die blosse Bewegung innerhalb gegebener Grenzen ausdrückt. Danach sollte man erwarten, dass das Wandeln nach dem Gesetze oder in den Wegen Gottes durch Piel ausgedrückt wäre. Aber dem ist nicht so. Mit der einzigen Ausnahme von 81, 14, wo aber, wie dort nachgewiesen werden soll, ein Schreibfehler vorliegt, ist das in dieser Redensart gebrauchte Verb, immer in Kal mit dem Imperf. יֵלֵךְ und nicht יְהַלֵּךְ. Der Grund ist der, dass man dabei nicht an die einzelnen Handlungen denkt, sondern an den gesamten Lebenswandel, wodurch man zum Lebensziel kommt. 12 בארץ מצרים kann nicht עשה פלא näher bestimmen, denn die darauf bis V. 16 beschriebenen Wunder sind sämtlich nach dem Auszug vollbracht worden, während die Schilderung der in Egypten vollzogenen Wunder erst weiter unten V. 43—51 folgt. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als בארץ מצרים auf אבותם zu beziehen.

13 Er spaltete das Meer und führte sie hindurch,
nachdem er das Wasser wie einen Damm hatte feststehen lassen.
14 Er versah sie mit einer Wolke bei Tag
und die ganze Nacht mit wärmendem Feuer,
15 liess Felsen sprudeln in der Wüste
und gab zu trinken in Fülle wie aus unermesslichen Quellen.
16 Er liess rieselnde Bäche aus dem Felsen hervorgehen
und Wasser in Strömen herabfliessen.
17 Dennoch fuhren sie fort, gegen ihn zu sündigen,
widersetzten sich dem Höchsten in der Wüste.
18 Und sie versuchten Gott in ihrem Herzen,
da sie Speise verlangten in ihrer Gier.
19 Sie redeten wider Gott, sprachen:
Kann wohl Gott in der Wüste einen Tisch anrichten?

Der Ausdruck charakterisiert dann die Väter als solche, die in Egypten gewesen waren; vgl. 106, 7 und die Bemerkung daselbst. 13 ויצב ist im Sinne eines Plusquamperf. zu verstehen. 14 נחה kann hier nicht „leiten" heissen, denn dazu passt וכל הלילה im zweiten Halbvers nicht. Nach Ex. 13, 21 hatte die Wolken- und Feuersäule freilich den Zweck, dem Tag und Nacht ziehenden Volke den Weg zu zeigen. Allein, abgesehen davon, dass es nicht einleuchtet, wie eine Wolken- oder Feuersäule in der Höhe den Weg weisen konnte, ist auch die Voraussetzung, dass das zahlreiche Volk mit ihren Weibern und Kindern, ihrem Vieh und all ihrem Hab und Gut in der Nacht marschierte, geradezu kindisch. Denn wozu hätte man solches nötig gehabt, da man sich ja nur so lange in der Wüste planlos herumtrieb, bis das ganze sündige Geschlecht ausstarb? In den nationalen Dichtungen des Volkes, die ihren Urquellen nach entschieden älter sind, als die uns vorliegenden Berichte im Pentateuch, gestaltet sich der Zweck der beiden Säulen anders. Nach 105, 39 war die Wolkensäule, welche dort, wie auch hier, schlechtweg Wolke genannt wird, wie eine Decke ausgebreitet, und damit konnte nur Schutz vor der Sonne bezweckt gewesen sein. Danach ist hier וינחם ב = er versah sie mit. Vgl. Gn. 47, 17 und 2 Chr. 28, 15, wo das sinnverwandte נהל, ebenfalls mit ב konstruiert, dieselbe Bedeutung hat. Wenn aber die Wolke am Tage zum Schutze vor der Sonne diente, war das wunderbare Feuer selbstverständlich zum Schutze vor der Kälte bei Nacht. Denn in der Wüste, wie überhaupt im Freien, kann die auf einen heissen Tag folgende Nacht empfindlich kalt sein; vgl. Gn. 31, 40 und zu Ps. 121, 6.[96]) Im zweiten Halbvers ist daher בְּאֻר für בְּאוֹר zu lesen. אור bezeichnet beides, Feuer und Wärme. Vgl. Jes. 31, 9. 47, 14 und besonders Jes. 50, 11, wo das Wort, wie hier, in Verbindung mit אש vorkommt. אור אש ist Wärme durch Feuer, d. i. Wärme, die vermittelst Feuers gewonnen wird. 15 בקע heisst in dieser Wendung „eine Sache das hergeben lassen, was in ihrem Innern eingeschlossen ist." Wie wenig der Hebräer bei diesem Ausdrucke an Spalten denkt, zeigt der Umstand, dass das Verbum auch das aus dem Innern Hevorbrechende zum Objekt und passiv zum Subjekt haben kann; vgl. 74, 15. Jes. 34, 15. Ez. 13, 11. Hab. 3, 9 und

20 Wohl schlug er einen Felsen, dass Wasser floss
und Bäche strömten;
doch wird auch Brot er geben können,
Fleisch seinem Volke schaffen?
21 Da Gott solches hören musste, entrüstete er sich,
und ein Feuer entzündete sich gegen Jacob,
und der Zorn brach aus gegen Israel,
22 weil sie an Gott nicht glaubten
und auf seine Hilfe nicht vertrauten.
23 Da gebot er den Wolken droben
und tat auf des Himmels Pforten.
24 Liess ihnen Manna zum Essen herabregnen
und gab ihnen Kost von der Höhe.
25 Soviel wie ein Pferd konnte jeder essen,
er sandte ihnen Speise in Fülle.
26 Er liess den Ostwind im Himmel losbrechen,
und jagte mit seiner Kraft den Südwind.
27 Er liess ihnen regnen Fleisch in unendlicher Fülle
und wie Sand am Meere Vögel,
28 und liess sie fallen mitten in ihr Lager,
rings um ihre Wohnungen.
29 Und sie konnten essen und übersatt werden,

Hi. 28, 10.**) רבה ist Adverb zu וישק. 21 Das ל in לכן bezeichnet כן als Objekt zu שמע. 23 Zum zweiten Halbvers vgl. Anmerkung 22. 24 דגן שמים birgt nicht in sich den Begriff göttlichen Ursprungs, sondern bezeichnet Korn, das von oben herabkommt, nicht aus der Erde wächst. 25 לחם אבירים übersetzen LXX *ἄρτον ἀγγέλων*, und ihnen ist man seither gefolgt. Aber den Hebräern war Ambrosia ein unbekanntes Ding, und ihre Engel assen im Himmel gar nicht und genossen auf Erden einem grossen Sterblichen zu Gefallen, was ihnen vorgesetzt wurde, Brot, Fleisch und Milchspeisen; vgl. Gn. 18, 6—8. Der wahre Sinn dieses Ausdrucks ergibt sich aus der Parallele, welche unzweideutig zeigt, dass hier nicht von der Qualität, sondern von der Quantität der Speise die Rede ist. Vom Manna bekam nach Ex. 16, 16 jeder Israelit ein Omer = 3, 64 Liter für jedes Glied seiner Familie. Die Wachteln wiederum lagen nach Num. 11, 31 eine Tagreise lang und breit in einer Höhe von zwei Ellen über dem Boden. Angesichts dieser Fülle der Nahrung werden nun die Engel — horribile dictu! — Pferden Platz machen müssen. Denn אבירים bezeichnet hier wie Ri. 5, 22 und Jer. 47, 3, Pferde. איש ist distributiv zu verstehen. Sonach erhält man den oben ausgedrückten Sinn; vgl. Mechilta zu Ex. 16, 15: כסוסים נתפטמו ישראל באותה שעה שנאמר כאן לאכלה ונאמר להלן לחם אבירים אכל איש. Wörtlich ist לחם אבירים = Pferdeportion; vgl. zu לחמי, 102, 5. 27 עפר bezeichnet hier, wie die Parallele zeigt, nur das sehr reiche Mass. 29 Dass die Verba in dem ersten Halbvers

denn er gab ihnen, was sie gewünscht.
30 Doch hatten sie sich ihres Gelüstes noch nicht entschlagen,
noch war die Speise in ihrem Munde,
31 da brach gegen sie los der Zorn Gottes,
und er würgte unter ihren Feisten
und streckte die Jünglinge Israels nieder.
32 Bei alle dem sündigten sie wieder
und glaubten nicht an seine Wunderkraft.
33 Und er liess ihre Tage zwecklos dahinschwinden
und ihre Jahre in Enttäuschung.
34 So oft er sie würgte, und sie ihn suchten
und wieder nach Gott verlangten
35 und gedachten, dass Gott ihr Hort
und der höchste Gott ihr Erlöser:
36 beschwatzten sie ihn mit ihrem Munde
und belogen ihn mit ihrer Zunge;
37 denn ihr Herz war nicht aufrichtig gegen ihn,
und sie meinten es nicht treu mit seinem Bunde.
38 Doch er, barmherzig wie er ist, vergab die Schuld
und vertilgte sie nicht, sondern stand gar oft ab von seinem Zorn
und liess nicht seinen ganzen Grimm aus;
39 denn er gedachte, dass sie sterblich sind,
ein Hauch, der vergeht und nicht wiederkehrt.
40 Wie oft reizten sie ihn in der Wüste,

nicht vollendete Tatsachen ausdrücken, sieht man aus dem folg. Verse. Man muss daher, diese Verba im Sinne des Imperf. verstehen. Sie bezeichnen dann etwas, das geschehen konnte, aber nicht geschah. Der zweite Halbvers begründet den Gedanken des ersten und besagt, dass, so weit die Quantität der Nahrung in Betracht kam, nichts einer gründlichen Sättigung im Wege lag. Diese Begründung ist, wie öfter, mit Waw eingeleitet. **30** Ueber זרו vgl. Num. 11, 20 זרא = זרה, von זור, = etwas, das man zum Ekel satt hat. **32** Unter „seine Wunder" sind hier natürlich nicht die Wunder JHVHes zu verstehen, welche er schon getan hatte, denn an diese konnten ja die Israeliten nicht umhin zu glauben. Gemeint ist damit JHVHes Kraft, in der Zukunft Wunder zu tun. **34** Die Protasis füllt diesen und den folgenden Vers aus. **37** Ueber נכון vgl. zu V. 8. **38** רחום ist Prädikatsnomen, und עור ist hier im Sinne von ערה gebraucht, welches in Hiphil leeren, erschöpfen, ausgiessen heisst; vgl. Deut. 32, 11 und besonders Dan. 11, 2. Seinen Grimm ausgiessen aber ist so viel als ihn auslassen; vgl. 69, 25 und 79, 6. **39** Hier muss man nicht an die sittliche Schwäche des Menschen denken, die seine Vergehung entschuldigte. Was JHVH berücksichtigte, ist vielmehr die physische Schwäche des Menschen, die es ihm unmöglich macht, eine allzu harte Strafe zu ertragen. Daher hörte er, sobald die Züchtigung einen unerträglichen Grad erreicht hatte, damit auf. **40** Da Hiphil von עצב

kränkten sie ihn in der Einöde!
41 Denn immer wieder versuchten sie Gott
und brachten den Heiligen Israels zur Reue.
42 Sie gedachten nicht seiner Macht,
des Tages, da er sie vom Feinde erlöste,
43 da er die Aegypter durch seine Strafen zeichnete
und das Gebiet Zoans durch seine Schrecken.
44 Denn er verwandelte in Blut ihre Ströme,
dass sie ihr fliessend Wasser nicht trinken konnten.
45 Er sandte gegen sie Hundsfliegen, die sie frassen,
und Frösche, die ihr Verderben waren.
46 Er gab ihre Erzeugnisse dem Ungeziefer preis
und ihre Arbeit den Heuschrecken.
47 Er tötete durch Hagel ihren Weinstock
und ihre Maulbeerfeigenbäume durch Reif.
48 Er überlieferte der Pest ihr Zugvieh
und ihre Herden den Seuchen.
49 Er liess gegen sie los seinen entbrannten Zorn,
Wut und Grimm und Drangsal,
eine Schar gewappneter Sendboten des Verderbens.

---

sich nicht belegen lässt, liest man besser יְעַצְּבוּהוּ; vgl. 1 K. 1, 6. Jes. 54, 6 und 1 Chr. 4, 10. **41** Ueber התוו vgl. syr. ܬܘܐ bereuen. Hiphil ist wie syr. Pa. kausativ. Der Dichter war gezwungen, dieses Verbum zu gebrauchen, weil נחם, welches in Niph. bereuen heisst, in dieser Bedeutung in einer kausativen Form nicht im Gebrauch ist. Das zweite Objekt zu התוו ergibt sich aus dem Vorherg. Sie machten, dass JHVH seine V. 38 und 39 beschriebene Rücksicht bereute. **43** Unter מצרים muss man hier die Egypter selbst, nicht ihr Land verstehen. „An jemand ein Zeichen hintun" ist so viel, wie ihn durch exemplarische Strafe kennzeichnen; Vgl. Jes. 66, 19. In ähnlichem Sinne ist das zu verstehen, was im zweiten Halbvers über das Land gesagt ist. Somit werden hier alle Plagen umfasst, sowohl diejenigen, durch welche das Land beschädigt wurde, als die, welche den Einwohnern körperliche Leiden verursachten. **46** יבול, sonst nur in Bezug auf den Boden, ist hier in Bezug auf den Ackerbauer gebraucht, sodass יבולם so viel ist als „was sie dem Boden abgewonnen". **48** Für לברד ist, da vom Hagel schon im vorherg. Verse die Rede war, mit Ewald לַדֶּבֶר zu lesen, und unter רשפים Seuchen zu verstehen; vgl. Hab. 3, 5, wo dasselbe Nomen ebenfalls in Parallele mit דבר vorkommt. Das Wort bedeutet eigentlich Geschoss. Die Seuche aber dachte man sich geschossen kommend. Auch im Homer schiesst Apollo Pfeile auf das Lager der Griechen ab, worauf unter ihnen die Pest ausbricht. Sieh Il. I, 382—84. בעיר bezeichnet immer nur Zugvieh, das wirklich zur Arbeit angehalten wird, während מקנה alles vierfüssige Zuchtvieh ausdrückt. Ueber letzteres vgl. Hi. 1, 3. **49** משלחת ist = bewaffnete Schar; vgl. arab. مسلحة und hebr. שֶׁלַח. Hierdurch werden die Unglücksboten beschrieben als

50 Er liess seinem Zorn freien Lauf,
entzog der Seuche nicht ihre Seele,
sondern überlieferte der Pest ihr Leben.
51 Er erschlug jeden Erstgeborenen in Aegypten,
die Erstlinge der Manneskraft in den Stämmen Hams.
52 Er liess wie Schafe sein Volk ziehen
und führte sie wie in der Steppe eine Herde,
53 da er sie in Sicherheit leitete,
dass sie nichts zu fürchten hatten,
während ihre Feinde das Meer begrub.
54 Alsdann brachte er sie in sein heiliges Hochland,
auf den Berg, den seine Rechte erworben.
55 Er vertrieb, ihnen Platz zu machen, Völker,
verloste ihr Land zum erblichen Besitz
und liess in ihren Zelten die Stämme Israels wohnen.
56 Sie aber versuchten und reizten Gott, den Höchsten,
und hielten seine Vorschriften nicht.
57 Sie entarteten und handelten treulos wie ihre Väter,
wurden wie ein schlaffer Bogen,
58 reizten ihn durch ihre Höhen
und erregten seinen Eifer durch ihre Götzenbilder.
59 Gott vernahm das und entrüstete sich
und verwarf Israel ganz und gar.
60 Gab seinen Sitz zu Silo auf,
das Zelt, darin er unter den Menschen gewohnt,

---

solche, die entsendet sind, nicht eine Unglücksbotschaft zu überbringen, sondern Strafe zu üben. **50** Neben דבר ist מות = Seuche, nicht schlechtweg Tod. **51** אהל ist hier = Stamm; vgl. 88, 7. **52** כצאן muss in Verbindung mit dem Gedanken des folg. Verses ähnlich wie oben 77,21, und מדבר im Sinne von Trift gefasst werden. **54** גבול, dem im zweiten Halbverse הר entspricht, bedeutet Hochland; vgl. arab. جبل Berg und Jos. 15, 47, wo גבול von der über das Meer sich erhebenden Küste, und Dt. 3, 17, wo dasselbe Wort von einem Landstrich gebraucht ist, der über das Ufer eines Flusses sich erhebt.[100]) **57** Für וַיִּסֹּגוּ lies וַיִּסֹּגוּ und vgl. zu 14, 3. Niphal von סוג wird immer mit מן der Person konstruiert oder, wenn die persönliche Beziehung nicht ausgedrückt werden soll, durch אחור näher bestimmt. נהפך כ ist = werden wie. קשת רמיה bezeichnet nicht einen trügerischen, sondern einen schlaff gespannten Bogen, der im kritischen Moment den Dienst versagt. Mit einem solchen werden die Israeliten verglichen, die ihre Pflicht gegen Gott nicht taten. Das tertium komparationis bilden die gefahrvollen Folgen. **58** ויכעיסוהו, dem im zweiten Halbverse יקניאוהו entspricht, ist = und sie reizten ihn zur Eifersucht; vgl. 1 Sam. 1, 6, wo dasselbe Verbum im Piel von einer Rivalin gebraucht ist.[101]) **60** Für שכן lies, wie

61 und gab seine Herrlichkeit in Gefangenschaft
und seine Zier in Feindes Gewalt
62 und überlieferte dem Schwerte sein Volk
und bewies seine Entrüstung gegen die ewig Seinen.
63 Seine jungen Männer frass das Feuer,
und seine Jungfrauen durften sie nicht bejammern;
64 seine Priester wurden mit dem Schwerte niedergemacht,
und seine Witwen durften sie nicht beweinen.
65 Dann aber erwachte wie vom Schlafe der Herr,
wie ein angetrunkener Held vom Weinrausch.
66 Und er schlug seine Feinde zurück,
ewige Schmach brachte er über sie.
67 Doch verwarf er das Geschlecht Josephs

---

schon andere vorgeschlagen, nach Peschito שָׁכֵן, da שָׁכֵן אֹהֶל, mag das Nomen Subjekt oder Objekt sein, unhebräisch ist. **61** עזו ist = seine Herrlichkeit, das heisst, die heilige Lade, über welcher JHVH zwischen den beiden Cherubim thronte. **63** Da kein Fall aus dem A. T. bekannt ist, in welchem man die besiegten Feinde bei lebendigem Leibe verbrannt hätte, so muss unter diesem die Jünglinge Israels verzehrenden Feuer himmlisches Feuer verstanden werden; vgl. Lev. 10, 2. Num. 16, 35. 2 K. 1, 10. 12. Für הוללו lies הֵילִילוּ oder הוֹלִילוּ als Hiph. von ילל. Die Jungfrauen jammerten beim Tode der Jünglinge nicht, weil er derart war, dass er als Strafe JHVHes sich kundgab. Denn in solchen Fällen, wozu nach Hi. 27, 15 auch das Sterben an der Pest gehörte, war jede öffentliche Trauer verboten. Das Nähere hierüber findet man M. K. zu Lev. 10, 6 und 1 Sam. 25, 39. Die übliche Fassung des massoretischen הוללו erweist sich als unrichtig dadurch, dass das talmudische הִלּוּלָא, womit man dieses vergleicht, nur in Bezug auf den Bräutigam, nicht auf die Braut gebraucht wird. **64** Auch hier ist die Todesart der Sterbenden der Grund zur Unterlassung der öffentlichen Trauer um sie. Denn נפל בחרב drückt, wie M. K. zu 2 Sam. 8, 29 nachgewiesen ist, nie das Fallen im Kampfe aus, sondern stets nur den Tod durch Niedermetzelung nach verlorener Schlacht, welch schmähliches Ende bei Priestern ebenfalls als besondere Strafe JHVHes gedacht wurde, weil Priester, die am Kampfe sich nicht beteiligten, von den siegenden Feinden gewöhnlich schonungsvoll behandelt wurden. **65** Für מיין lies מִיֵּינוֹ, da Waw wegen des folg. ausgefallen ist, und verbinde dieses mit ויקץ. Zum Gebrauch des Suff. in מיינו vgl. 1 Sam. 1, 14, und zur Wendung „von seinem Weine erwachen“ = seinen Rausch ausschlafen, davon zu sich kommen, vgl. Gn. 9, 24. **67** אהל, dem im zweiten Halbvers שבט entspricht, bezeichnet Geschlecht; vgl. zu V. 51. **69** Hitzigs Umänderung von כמו רמים in כִּמְרוֹמִים ist verlockend, aber nicht der Wahrheit entsprechend. Denn כארץ im zweiten Halbvers verlangt hier d a s Wort, welches gewöhnlich Korrelat dazu ist, מרומים aber ist es nicht. Man muss sich daher entschliessen, כְּשָׁמַיִם für כמו רמים zu lesen. Aus einem ש kann beim Abschreiben sehr leicht מר entstehen, und nachdem dies geschehen war, wurde die massor. Lesart konjiziert. Im zweiten Halbvers bildet יסדה לעולם einen Relativsatz.

und erwählte nicht den Stamm Ephraim;
68 er wählte aber den Stamm Juda,
den Berg Zion, den er lieb gewonnen.
69 Er erbaute wie den Himmel sein Heiligtum,
wie die Erde, die er für die Ewigkeit gegründet.
70 Und er erkor seinen Diener David
und nahm ihn hinweg von den Schafhürden,
71 von der Pflege von Mutterschafen erhob er ihn,
dass er weidete sein Volk Jacob.
72 Und er weidete sie in der Einfalt seines Herzens
und leitete sie mit geschickter Hand.

79.

1 Ein Psalm. Für Asaph.
O Gott, Heiden sind in dein Eigentum eingefallen,
haben so deinen heiligen Tempel entweiht;
sie haben Jerusalem zu Trümmern gemacht.
2 Sie haben die Leichen deiner Diener gemacht
zum Frass der Vögel in der Höhe,
die Leiber deiner Frommen
zum Frass der Tiere der Erde.
3 Sie haben ihr Blut vergosen wie Wasser rings um Jerusalem,
und man durfte sie nicht begraben.
4 Wir sind unsern Nachbarn zum Hohne geworden,
zum Spott und Schimpf unserer Umgebung.

---

71 הביאו ist = beförderte ihn, brachte ihn in die ungleich höhere Stellung. Zu diesem Gebrauch des Verbums vgl. 2 Sam. 7, 18. Doch ist der Ausdruck in diesem Sinne wohl vox media, sodass nur der Zusammenhang über das Verhältnis der neuen Stellung zur alten entscheidet, da das Verbum an sich den Begriff der Erhöhung nicht ausdrückt.

79.

1 Beim zweiten Versglied muss man nicht an einen besonderen Akt denken, wodurch die Heiden den Tempel verunreinigt hätten. Durch ihr blosses Betreten verunreinigen Heiden das Heiligtum. Denn Heiden sind unrein, und auch ihr Land ist unrein; vgl. Jes. 35, 8. 52, 1 und Am. 7, 17. Insofern entspricht ממאו im zweiten Gliede dem Verbum im ersten. 2 נתנו ist = machten (reddiderunt). ל in לעוף umschreibt den Genitiv, und vor לחיתו ist aus dem Vorherg. מאכל zu ergänzen. 3 ואין קובר ist = doch man durfte sie nicht begraben, d. i. die Feinde gestatteten das nicht. Nur so hat סביבות ירושלם einen Sinn, indem es besagt, dass die Bestattung der Toten nicht etwa aus Eile zur Flucht, sondern auf feindlichen Befehl unterlassen wurde; vgl. Jer. 51, 47 und M. K. zur Stelle. 4 Diese Worte sind in enger Verbindung mit dem Vorhergehenden zu verstehen. Die Nichtbestattung der Toten und die Schändung der

5 Wie lange willst du, JHVH, ohne Unterlass zürnen,
soll dein Eifer wie Feuer brennen?
6 Schütte deinen Zorn aus über die Heiden,
die dich nicht bekennen,
und über die Reiche,
die deinen Namen nicht verherrlichen.
7 Denn sie haben Jacob gefressen
und seinen Wohnsitz zur Wüste gemacht.
8 Rechne uns nicht an die Verschuldungen der Vorfahren;
schnell lass deine Barmherzigkeit uns werden,
denn wir sind sehr schwasch.
9 Stehe uns bei, unser heilvoller Gott,
um der Ehre deines Namens willen
und rette uns und vergib uns unsere Sünden
um deines Namens willen.
10 Warum sollen die Heiden sprechen:
„wo bleibt denn ihr Gott?“
Möge er unter den Heiden vor unseren Augen sich kundgeben
durch die Rache für das vergossene Blut deiner Diener.
11 Lass vor dich kommen das Stöhnen der Gefangenen;
wie nur dein starker Arm es vermag,
befreie die Söhne des Todes,

Leichen, die den Vögeln und Tieren zum Frass wurden, gereichten dem Volke zur Schande und zum Spotte bei den Nachbarn. Vgl. die diesbezüglichen Drohungen Dt. 28, 26 und Jer. 19, 7. **6** Dass קרא בשם יהוה nicht immer heisst JHVH beim Namen anrufen, geht schon Ex. 34, 5 hervor, wo die Redensart von JHVH selbst gebraucht wird. Unter andrem bezeichnet dieser Ausdruck, wie an der zitierten Exodus-Stelle und hier, das Nennen der rühmlichen Eigenschaften JHVHes. Das Aufzählen dieser Eigenschaften, deren es nach der rabbinischen Auffassung von Ex. 34, 6 und 7 dreizehn gibt, galt den Juden gewissermassen als Glaubensbekenntnis, und ein Gebet, mit diesem Bekenntnis eingeleitet, verfehlt nach Rosch-haschana 17b seine Wirkung nie. **7** Es ist nicht nötig, אכל in אָכְלוּ umzuändern. Solche Unterlassung der Synallage ist in der hebr. Poesie so häufig, dass sie geradezu zu ihrem Wesen zu gehören scheint. **8** דלוני מאר ist = wir sind sehr schwach, d. i. physisch zu schwach, die Strafe für unsere eigenen Sünden zu ertragen und noch dazu für die Sünden der Väter zu büssen; vgl. zu 78, 39. **10** Das Subjekt zu יִוָּדַע ist aus dem Vorherg. אלהיהם zu ergänzen und das folgende נקמת im instrumentalen Acc. zu denken. Wegen der Konstr. vgl. zu 9, 17. Eine andere Fassung ist schon deshalb nicht zulässig, weil das hier Erbetene ja zur Antwort auf die höhnische Frage der Heiden dienen soll. **11** Für הותר ist הַתֵּר zu lesen. Möglich ist, dass der Text ursprünglich הַנְתֵּר hatte, woraus die massor. Lesart entstand. בני תמותה ist verschieden von בני מות und אנשי מות. Letztere bezeichnen Menschen, die den Tod wirklich verdient

12 und zahle unseren Nachbarn tausendfach ihre Lästerung heim,
mit der sie dich, Herr, gelästert.
13 Wir aber, dein Volk und die Herde, deren Hirt du bist,
wollen dir danken ewiglich,
wollen für alle Geschlechter deinen Ruhm künden.

80.

1 * * * Für Asaph. Ein Psalm.
2 Hirt Israels, vernimm!
Der du Joseph wie Schafe leitest,
zeige dich in deinem Glanze,
wie du über den Cherubim gethront!
3 Wie an der Spitze Ephraims, Benjamins und Manasses
entfalte deine Macht
und komme uns zu Hilfe.

---

oder ihn doch mit einem Scheine von Gerechtigkeit erleiden sollen. Ersteres dagegen bezeichnet Opfer der Tyrannei, die für den Tod bestimmt sind. Der Umstand, dass der Ausdruck sowohl hier als auch 102, 21 in Parallele mit אסיר vorkommt und beidemal in Verbindung mit einem Verbum des Lösens, lässt darauf schliessen, dass die dadurch bezeichneten Opfer in den Kerker geworfen wurden, um daselbst Hungers zu sterben. 12 שבעתים kann nur Dual sein, heisst aber nicht zweimal sieben, sondern sieben Einer und sieben Zehner, also sieben und siebzig. Zur Sache vgl. den Parallelismus Gn. 4, 24, und zur Form arab. البصرتان = die beiden Städte Basra und Kufa. Im Hebräischen wäre der Ausdruck בין הערבים zu vergleichen, worin der Dual ebenfalls nicht denselben Zeitpunkt verdoppelt, sondern zwei ähnliche oder einander nahe Zeitpunkte zusammenfasst.

80.

2 Im zweiten Halbvers nimmt ישב הכרובים nicht dieselbe grammat. Stellung im Satze ein wie נהג כצאן יוסף. Letzteres ist Anrede, und aus ihm ergänzt sich das Subjekt zu הופיעה, während ersteres Prädikatsnomen ist. Die beiden ersten Attribute beschreiben JHVH als den gütigen und liebevollen Gott Israels zu Zeiten des Friedens; das letzte Attribut dagegen stellt ihn als den Israels Feinden schrecklichen Kriegsgott dar, der mit der heiligen Lade, über welcher er zwischen den Cherubim thronte, an der Spitze seines Volkes in die Schlacht zog. JHVH wird also gebeten, seine Güte und Milde abzulegen und sich als Kriegsgott in seinem Glanze zu zeigen. 3 לפני ist = an der Spitze, und עוררה = entfalte. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Israel zur Zeit, in welche die Dichtung dieses Liedes fällt, immer noch in verschiedene Stämme geteilt war. Mit Ausnahme der Priester und Leviten konnten wohl dazumal nur sehr wenige ihre Stammesangehörigkeit nachweisen. Jedenfalls bildeten die Stämme keine geschlossenen Volksabteilungen mehr, und ihre Teilung war daher von keiner nationalen und politischen Bedeutung. Besonders muss dies von Ephraim gelten. Die Nennung der drei Stämme an dieser Stelle kann deshalb nur eine Anspielung auf die Vergangenheit sein, und der ganze erste Halbvers den in obiger Uebers.

4 O Gott, nimm uns wieder auf
und lass dein Antlitz leuchten, dass Heil uns werde!
5 JHVH, Gott der Heerscharen, wie lange willst du zürnen
trotz des Gebetes deines Volkes?
6 Du speisest sie mit Tränenbrot
und gibst ihnen für Tränen ein kärglich Mass zu trinken.
7 Du gibst uns hin der Mäkelei unserer Nachbarn,
und unsere Feinde spotten unser.
8 Gott der Heerscharen, nimm uns wieder auf
und lass dein Antlitz leuchten, dass Heil uns werde!
9 Einen Weinstock hobst du aus Aegypten aus,
vertriebst Völker und pflanztest ihn.
10 Du machtest ihm Raum,
und er wurzelte ein und verbreitete sich über die Erde.
11 Es bedeckte sein Schatten die Berge
und sein Gezweige die riesigen Cedern.
12 Er entsandte seine Ranken bis ans Meer
und seine Schösslinge bis an den Strom.
13 Warum hast du die Zäune um ihn her eingerissen,
dass ihn abpflücken alle, die des Weges kommen?
14 Es frisst ihn ab der Eber des Waldes,
und was im Gefilde sich regt, weidet ihn ab.

---

ausgedrückten Sinn haben. 4 Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Anrede in dieser Bitte, welche den Kehrvers des Liedes bildet, ursprünglich wie in V. 8 und 15 אלהים צבאות oder noch voller wie zum Schluss יהוה אלהים צבאות lautete. 5 Hier dagegen scheint die Anrede namentlich in ihrer Länge nicht am Platze. Auch ist offenbar zwischen עשנת und dem Folgenden etwas ausgefallen, da „einem Gebete zürnen" kaum sagbar ist. Zur Not gewinnt man den Worten einen halbwegs leidlichen Sinn ab, wenn man בתפלת עמך als adverbielle Bestimmung des Umstandes fasst, so dass es = trotz des Gebetes deines Volkes ist. 6 Die Präposition in בדמעות bezeichnet den Preis und שליש ist das zweite Objekt zu תשקמו. הִשְׁקָה בְּ ist unhebräisch. שליש aber ist nicht ein reiches, sondern ein sehr kleines Mass. Vgl. Jes. 40, 12, wo das Wort mit זרת = Spanne zusammen vorkommt.[102]) Danach muss auch das vorherg. לחם דמעה den Begriff des Knappen in sich bergen, was übrigens ganz natürlich ist, da Brot, welches nur gegen Tränen hergegeben wird (denn das heisst Tränenbrot), kaum in reichem Masse kommt. 7 מדון heisst nicht Zankapfel, sondern Gegenstand des Krittelns. Für למו ist entschieden לָנוּ zu lesen. 9 תְּשָׁרֵשׁ für תגרש würde das Bild vollkommener machen, doch ist dies kein genügender Grund, den Text zu ändern. 11 כסו mit kurzem Kamez ist Pual; הרים und ארזי אל sind Subjekt, während צלה und ענפיה Objekt sind. Denn כסה kann im Act. mit doppeltem Accusativ konstruiert werden, weshalb beim Pass. ein Accusativ bleibt; vgl.

15 Gott der Heerscharen halt' ein;
blicke vom Himmel herab und schaue
und sieh nach diesem Weinstock
16 und nach dem Garten, den deine Rechte gepflanzt:
und für den Sohn, den du dir aufgezogen.
17 Er ist vom Feuer verbrannt, abgeschnitten
— — — — — — — —
— — — — — — — —
Mögen sie vor dem Drohen deines Angesichts vergehen.
18 Lass deine Hand sein für den Mann,
deine Rechte für den Menschensohn,
den du dir aufgezogen,
19 dass wir von dir nicht weichen;
komm uns hilfreich entgegen,
dass wir deinen Namen verherrlichen.

---

zu 77, 18. Zu dem Bilde in den letzten vier Versen vgl. Jes. 16, 8.[103]) 15 שוב heisst an dieser Stelle, wie 132, 11, von etwas abkommen, nur dass dort die Beziehung ausgedrückt ist, während sie hier aus dem Vorhergehenden sich ergibt. JHVH wird also gebeten, von seinem bisherigen harten Verfahren gegen sein Volk abzugehen und ein anderes, gütiges einzuschlagen. Das erbetene neue Verfahren ist, dass JHVH vom Himmel auf Israel schaue, während er bis dahin vor ihm sein Antlitz verhüllt hatte. Die Worte ופקד גפן זאת sind zum Folgenden zu ziehen, sodass in diesem Verse die längere Anrede allein das erste Hemistichon ausmacht. 16 Für וכנה lies וְגַנָּה oder, da das Lied sehr spät scheint, וְגִנָּה. Die Worte ועל בן אמצתה לך sind irgendwie aus V. 18 hierher herübergekommen und deshalb zu streichen. Was dann zurückbleibt, bildet mit dem überschüssigen Gliede des vorherg. Verses eine Strophe mit vollkommenem Parallelismus. 17 כסוחה ist Prädikatsnomen, denn wenn es dieselbe grammat. Stellung im Satze einnähme wie שרופה, müsste es diesem vorausgehen, da der Weinstock doch nicht zuerst verbrannt und dann abgeschnitten werden konnte. Der Rest des Verses kann vom Dichter unmöglich als Parallele zu dem unmittelbar Vorhergehenden beabsichtigt worden sein. Ein solches Abspringen vom Bilde zur Sache wäre beispiellos. Höchst wahrscheinlich sind Worte dazwischen ausgefallen. Der letzte Teil des Ausgefallenen mag aus Flüchen gegen die Zerstörer des Weinstocks bestanden haben, wovon der Satz מגערת פניך יאבדו ein Ueberrest ist. Es wäre auch sonderbar, wenn nach einer so ausführlichen Schilderung der Zerstörung die Zerstörer mit Flüchen verschont würden. Zur Not könnte man allerdings שֹׂרְפֶיהָ für שרופה lesen und כ in כסוחה als Präposition fassen. Man erhielte dann den Gedanken „die ihn (den Weinstock) wie Kehricht verbrannt, mögen vor dem Drohen deines Antlitzes vergehen“. Allein ein solcher Fluch wäre doch wohl zu knapp. Auch ginge dann der Parallelismus gänzlich verloren. 18 איש ימינך ist unhebräisch. ימינך ist daher als ein zweites Subjekt von תהי zum zweiten Halbvers zu ziehen. Dadurch gewinnt der Sinn und auch der Rhythmus. 19 Wegen תחיינו vgl. zu 71, 20.

20 Gott der Heerscharen, nimm uns wieder auf,
lass dein Antlitz leuchten, dass Heil uns werde!

81.

1 * * Für Asaph.
2 Jauchzet dem Gotte, der unsere Stärke,
jubelt dem Gotte Jacobs.
3 Lasset wechseln Saitenspiel und Paukenschlag,
klangvolle Zither und Harfe.
4 Stosset am Neumond in die Posaune,
am Vollmond, dem Vorabend unseres Festes.
5 Denn Pflicht ist dies für Israel,
Vorschrift vom Gotte Jacobs,
6 der es zum zeitlichen Brauch gemacht in Joseph.
Als er auszog gegen Aegypten,
da vernahm ich Worte, wie ich sie nie gehört:
7 „Ich befreie seine Schulter von der Last,
„seine Hände sollen des Lastkorbs ledig sein.

81.

2 Lies für לאלהים עוזנו mit anderer Wortabteilung לֵאלֹהֵי מָעוּזֵּנוּ und vgl. zu dieser Verbindung 43, 2. 3 Die Einwendungen gegen die traditionelle Fassung dieser Worte sind schon oben zu 24, 7 berührt worden. Es ist unnötig, hier dazu etwas hinzuzufügen, da unsere Erklärung durch ihre Natürlichkeit als die richtige sich kundgeben muss. Die Sache ist nämlich sehr einfach. In der späteren Sprache gestaltet sich der Begriff der Wechselseitigkeit zu dem Doppelbegriff des Empfangens und Gebens. So wird in der Sprache der Mischna nicht nur jedes Geschäft, welches zwischen zwei Personen abgeschlossen wird, sondern auch die Debatte durch נשא ונתן oder substantivisch durch משא ומתן[104]) ausgedrückt. Auch im Syrischen werden dieselben Begriffe durch die Aequivalente dieser Ausdrücke bezeichnet. Und in diesem Sinne sind נשא und נתן auch hier gebraucht. Danach ist „empfanget Saitenspiel und gebet die Pauke“ so viel als lasst spielen und schlagt die Pauke dazu. Im zweiten Halbvers nimmt כנור dieselbe Stellung ein wie תוף im ersten, ist also ein zweites Objekt zu תנו. Das Adjektiv נעים, wie es hier und 2 Sam. 23, 1 gebraucht ist, hängt etymologisch mit dem arab. نغم zusammen und heisst melodisch, tonreich, klangvoll. 6 Das erste Glied ist zum Vorhergehenden zu ziehen. Der vorherg. Vers bildet somit ein Tristichon. שפת לא ידעתי ist = dem Inhalt und Tone nach mir fremde Worte. Von einer dem Laute nach fremden Sprache müsste es שמעתי für ידעתי heissen. Gemeint ist die darauf folgende Ankündigung der Erlösung aus Aegypten und die daran geknüpfte Bedingung des Gehorsams nebst dem Versprechen des Lohnes für die Zukunft. 7 Das Perfekt הסירותי bezeichnet eine Handlung, welche der Redende zu vollziehen sich soeben anschickt. Denn diese Rede liess JHVH an sein Volk ergehen, als er sich anschickte, über Aegypten die letzte Plage zu bringen, worauf die Freilassung Israels erfolgte.[105]) Zu diesem Gebrauche des Perfekts, der in allen

8 „In der Not riefst du, und ich befreie dich —
„auch peinigen will ich dich in Sether-Am,
„dich prüfen in Me-Meriba. Sela.

9—11 „Höre, mein Volk, ich ermahne dich:
„In deiner Mitte darf kein fremder Gott sein,
„du darfst keinen ausländischen Gott anbeten!
„Ich, JHVH, bin dein Gott,
„der dich aus Aegypten herausgeführt.
„Gehorchst du mir, Israel,
„so magst du den Mund weit auftun,
„und ich fülle ihn dir."

12 Aber mein Volk hörte nicht auf meine Stimme,
und Israel war mir nicht willig.

13 Da überliess ich sie ihrem abscheulichen Herzen,
dass sie ihren eigenen Anschlägen nachgingen.

---

semitischen Sprachen vorkommt, vgl. für das Hebr. Gn. 28, 11 und 13. 8 Für אענך lies אֲעַנְּךָ. סתר רעם, oder vielleicht besser סֵתֶר עָם, ist, wie מי מריבה, Ortsname, der allerdings sonst nicht vorkommt. JHVH geht ehrlich zu Werke. Ehe er den Befreiungsakt vollzieht, durch den Israel sein Volk wird, lässt er es im voraus wissen, dass er ihm wohl im allgemeinen ein gütiger und hilfreicher Gott sein, dass er ihm aber auch manche Leiden bereiten werde, jedoch nicht aus Laune, sondern zur Prüfung. Von dieser Prüfung durch Leiden ist auch im Pentateuch mehrfach die Rede. Sieh Ex. 16, 4 und 20, 20, und besonders Dt. 8, 2 und 16. 9 Dieser und die folgenden zwei Verse bilden wiederum den bereits mehr als einmal erwähnten, der hebr. Rhetorik eigentümlichen Chiasmus. Dem ersten Halbverse entspricht V. 10 und 11a, während 11b die Apodosis zu dem im zweiten enthaltenen Bedingungssatz ist. Diesen zweiten Halbvers als Wunsch zu fassen, geht nicht an, weil אם nie einen Wunsch einleitet. Ausserdem schwebt dann 11b ganz in der Luft. Denn das Kausalverhältnis, in dem dieser Satz zum vorherg. gewöhnlich gefasst wird, ist ganz unlogisch, da die Tatsache, dass JHVH Israels Gott ist, der es aus Aegypten befreit, durchaus kein Grund ist, dass er ihm unter allen Umständen, auch wenn es ihm ungehorsam ist, jeden Wunsch gewähren und alles in Fülle geben sollte. — In der Uebersetzung sind diese drei Verse notwendigerweise auseinander geworfen, weil das Ineinandergreifen der hebräischen Konstruktion im Deutschen sich nicht nachahmen liess. 11 יהוה ist nicht Prädikat, sondern Apposition zu אנכי. Was darauf folgt, ist das Prädikat. אנכי ist stärker und betont mehr die Persönlichkeit als אני.[106]) Wegen הרחב פיך vgl. die Bemerkung zu 85, 21. An dieser Stelle ist der Mund im Bilde nicht Sprachwerkzeug, sondern die Oeffnung, welche Nahrung aufnimmt. Den Mund weit auftun heisst hier viel zum Essen und Geniessen erwarten; vgl. Jes. 5, 14. 13 שרירות, welches in den Propheten nur bei Jeremia vorkommt, heisst nicht Verstocktheit, sondern hängt mit dem hässlichen שר oder שֹׁרֶר, Ct. 7, 8, zusammen und bezeichnet gemeine Lust und niedere Leidenschaft. 14 Für שֹׁמֵעַ lies שָׁמַע und הָלְכוּ für יהלכו, welches durch Ditto-

14 Wenn mein Volk mir gehorcht hätte,
Israel in meinen Wegen gewandelt wäre,
15 gar leicht hätte ich ihre Feinde gedemütigt
und an ihre Gegner immer wieder Hand angelegt.
16 JHVHes Hasser hätten sich ihm verleugnet,
und es wäre für immer um sie geschehen.
17 Es aber hätte ich mit dem besten Weizen gespeist,
mit Honig aus dem Felsen dich gesättigt.

82.

1 **Ein Psalm. Für Asaph.**
Gott tritt in die heilige Versammlung,
hält Gericht unter den Richtern:
2 Wie lange wollt ihr ungerecht richten
und für die Gottlosen Partei ergreifen? Sela.
3 Schaffet dem Verwaisten Recht,
verteidigt den Elenden und Dürftigen.
4 Befreit den Geringen und Armen,
errettet sie aus der Gewalt der Gottlosen.
5 Sie verschaffen sich keine Einsicht und keine Erkenntnis,
gehen wie im Finstern darauf los.
Es wanken alle Grundlagen der Erde.

---

graphie entstanden ist. Das Partizip kommt mit לוּ gar nicht vor, und das Imperf. nur in einem Wunsche, nicht in einem Bedingungssatz. Für das letztere Verbum kommt noch dazu, dass nach der Bemerkung zu 78, 10 Piel von חלך hier unhebräisch ist. 16 Für ויהי liest man besser וִיהִי. Das Suff. in עתם bezieht sich auf die Feinde Israels, denn עת ist wohl im Plural vox media, im Sing. aber stets = Unglückstag. 17 An ויאכילהו ist nichts zu ändern; vgl. zu 37,36. Wird doch hier beim Verbalsuffix, welches das Objekt bezeichnet, von der dritten Person zur zweiten abgesprungen; warum sollte dann nicht auch bei dem das Subjekt bezeichnenden Verbalpräfix etwas ähnliches stattfinden können? In der Uebersetzung aber musste sich die Ausdrucksweise natürlich anders gestalten. Ebenso wenig ist Grund vorhanden, ומצור in ומצוף zu ändern; vgl. Dt. 32, 13.

82.

2 נצב ב ist = tritt in; vgl. קום ב nach Anm. zu 22, 28. אל steigert nur den Begriff des von ihm abhängigen Nomens. עדת אל heisst somit heilige Versammlung, Richterkollegium. Dementsprechend müssen unter dem zweiten אלהים ebenfalls die Richter auf Erden verstanden werden. Mit לא ידעו ולא יבינו wird nicht der Besitz des Verstandes und der Vernunft, sondern deren Anwendung negiert; vgl. zu 78, 11. 4 מוסדי ארץ ist nicht im physischen Sinne zu verstehen. Gemeint sind damit Recht und Gerechtigkeit, welche die Grundlagen der Weltordnung und der menschlichen Gesellschaft sind. Diese werden durch korrupte oder nachlässige Richter zum Wanken gebracht, wie sie umgekehrt fest stehen und nicht wanken, wenn JHVHes Herrschaft sich fühlbar macht; vgl.

6 Wohl habe ich gesagt, ihr seid Götter
und Söhne des Höchsten allzumal;
7 doch wie Menschen sollt ihr sterben
und wie der Vergänglichen einer fallen! —
8 Auf, Gott, richte du die Welt,
denn du bist ja Herr aller Völker.

83.

1 Ein Lied. Ein Psalm. Für Asaph.
2 O Gott, du darfst dabei nicht still sein,
darfst nicht schweigen und dich ruhig verhalten, o Gott.
3 Denn, siehe, deine Feinde sind geschäftig,
und deine Hasser erheben das Haupt.
4 Wider dein Volk halten sie listig Rat
und beratschlagen wider deine Schützlinge.
5 Sie sprechen:
Kommt, lasst uns ihrem Volksleben ein Ende machen,
dass der Name Israels nicht mehr gedacht werde.
6 Denn es beraten sich einmütig,
schliessen einen Bund wider dich
7 die Stämme Edoms und Ismaels,
Moab und die Hagriter,
8 Gebal und Ammon und Amalek,
Philistäa samt den Bewohnern von Tyrus.
9 Auch Assur hat sich ihnen angeschlossen,
sie leihen den Söhnen Lots ihren Arm. Sela.
10 Mache es mit ihnen wie mit Midjan,
mit Sisera, mit Jabin am Bache Kison,

98, 1 und Pr. 29, 4. **6** Dieser Gedanke erklärt sich aus der Vorstellung, dass die Richter Stellvertreter Gottes auf Erden sind. Nach dieser Vorstellung heissen auch Richter אלהים. **7** Für חשרים lies mit Reifmann הַבְּשָׂרִים. Zu dem Plural von בשר, wenn auch in anderem Sinne, vgl. Pr. 14. 30.

83.

3 חמה heisst hier, wie oben 39, 7, rege, geschäftig sein. Wegen נשאו ראש vgl. zu 24, 7. **7** Für יחדו lies אֶחָד und zum Ausdruck לב אחד vgl. Jer. 32, 39, wie auch Jos. 9, 2 פה אחד. אהלי ist = die Stämme; vgl. zu 78, 67. **9** אשור ist natürlich nicht das alte Assyrien, sondern die Völkerschaft, die das assyrische Gebiet zur Zeit des Sängers inne hatte. נלוה עם ist verschieden von נלוה על. Ersteres bezeichnet ein Sichanschliessen an Jemand als Gleichberechtigter und Gleichverpflichteter, letzteres dagegen ein Sichbegeben in jemandes Schutz gegen Uebernahme gewisser Pflichten. Das Nähere hierüber findet sich M. K.

11 die bei Endor umkamen,
Dünger dem Erdreich wurden.
12 Gib, dass es ihren Fürsten ergeht, wie Oreb und Seeb,
allen ihren Vasallen wie Sebah und Zalmuna,
13 ihnen, die da sprechen,
wir wollen uns erobern die Auen Gottes.
14 Mein Gott, mache sie dem wirbelnden Staube gleich,
wie Stoppeln, die der Wind vor sich herjagt.
15 Wie wenn Feuer den Wald entzündet
und Flammen Berge in Glut setzen,
16 so verfolge sie mit deinem Wetter
und schrecke sie mit deiner Windsbraut.
17 Bedecke ihr Angesicht mit Schmach,
dass sie Frieden mit dir suchen, JHVH.
18 Lass sie beschämt und verwirrt werden für und für,
dass sie vor Schande vergehen
19 und einsehen, dass du JHVH heissest,
du allein der Höchste bist, so weit die Erde reicht.

84.

1 * * Für die Korachiten. Ein Psalm.
2 Wie lieblich ist doch deine Wohnung,
JHVH der Heerscharen!

---

zu Jes. 56, 3. **11** Diese Worte bilden einen Relativsatz. **12** נסיכמו ist = ihre Vasallen; vgl. zu 2, 6. Nur wenn das Wort diese Bedeutung hat und nicht „Fürst" schlechthin heisst, erklärt es sich, dass es nie im St. absol. vorkommt. **15** כאש תבער יער ist = wie wenn Feuer einen Wald entzündet. Wegen der Ausdrucksweise vgl. zu 48, 8. **16** תרדפם ist = jage sie, das heisst in Verbindung mit dem Vorherg., lasse sie sich kopfüber in die Flucht stürzen, wie man es tut, um der Gefahr eines brennenden Waldes oder eines Feuer und Lava speienden Bergkraters zu entkommen. **17** Für שמך, welches in diesem Zusammenhang absolut keinen Sinn gibt, lies שְׁלֹמְךָ und fasse dieses im Sinne von „Frieden mit dir"; vgl. Jes. 27, 5. **19** Ueber שמך יהוה vgl. zu 135, 18. אתה steht hier deshalb, damit der angeredete JHVH und nicht sein Name Subjekt im Satze sei. לבדך ist gegen die Accente zum folgenden zu ziehen.

84.

Herzensergüsse eines im heidnischen Ausland lebenden Frommen, dem es aus irgend einem Grunde nicht vergönnt war, Jerusalem zu besuchen. Von heidnischer Oberherrschaft kann der Dichter nicht deportiert gewesen sein, da im ganzen Liede von Feinden und Feindesdruck nicht die Rede ist. Dass der Sänger nicht ein ehemaliger Herrscher war, wie man aus V. 10 allgemein schliessen zu müssen glaubt, wird an jener Stelle gezeigt werden.

2 Für ידידֹות liest man auch hier besser ידידות. Zum exclamatorischen

3 Es sehnt sich und schmachtet mein Geist
nach den Höfen JHVHes;
ich schreie mit Leib und Seele
nach dem lebendigen Gott.
4 Selbst der Vogel hat eine Stätte
und die Schwalbe eine Brut sich gesichert,
die ihre Jungen in der Nähe deiner Altäre birgt,
JHVH der Heerscharen, mein König und Gott.
5 Wohl denen, die in deinem Hause weilen,
die immerfort dich preisen. Sela.
6 Wohl dem Menschen, der an dir Schutz hat,
* *
7 Die durch das Baka-Tal ziehen, machen es zum Quell,
wie wenn der Frühregen es mit Teichen gefüllt hätte.
8 Sie wallen, alle Kraft zusammenraffend,
bis sie vor Gott in Zion erscheinen.
9 JHVH, Gott der Heerscharen, höre mein Gebet,
vernimm es, Gott Jacobs. Sela.
10 Blicke auf unsern Schild, o Gott,
und schaue, wohin dein Gesalbter sich wendet.

Gebrauch von מה mit einem Substantiv, wo es selbst Adjektiv ist, vgl. Zach. 9,17. 3 רנן אל heisst nach jemand oder etwas schreien. 4 אשר bezieht sich auf die Vögel, nicht auf das Nest, schon deshalb, weil, wie bereits früher angedeutet, קן nicht das leere, sondern das bewohnte Nest, oder vielmehr geradezu die Vogelbrut im Neste bezeichnet; vgl. Dt. 22, 6, wo das Wort durch אפרחים או בצים näher bestimmt wird. את ist Präposition, nicht Zeichen des Accusativs. Das Ganze ist Begründung der im vorherg. ausgesprochenen Sehnsucht nach den Vorhöfen JHVHes. Es scheint, dass man sich scheute, etwaige Vögel, die irgendwo in den Vorhöfen des Tempels nisteten, zu verscheuchen oder ihre Brut anzutasten. Wenn nun der Tempel den Vögeln Schutz gewährt, um wie viel mehr dem Menschen, der im Vertrauen auf JHVH eben dort Zuflucht sucht! Wegen dieses Schutzes, den die harmlosen lebenden Wesen in der Nähe seines Tempels finden, wurde JHVH unmittelbar vorher אלהים חי genannt. Denn dieser Ausdruck beschreibt ihn nicht nur als lebenden Gott im Gegensatz zu den Götzen, sondern auch als den Gott, der da Leben ist und Leben gibt. 6 Der zweite Halbvers ist völlig unerklärlich. 7 גם ist hier = so wie oder vielmehr ebenso; vgl. Jer. 13,23. עטה, eigentlich decken, d. i., wie eine Decke ausbreiten, heisst mit etwas überziehen. Für בְרָכוֹת ist entschieden בְּרֵכוֹת zu lesen. Die durch das Baka-Tal ziehen, lassen es von ihren Tränen strömen, wie wenn der Frühregen es mit Teichen gefüllt hätte. 8 מחיל אל חיל bildet eine stehende Redensart und ist so viel wie: alle Kraft zusammen nehmend. Aehnlich Esra 9, 11 מפה אל פה. 10 מגננו ist Objekt zu ראה. פנים steht hier metonymisch für die Richtung des Gesichts. Die Richtung ist natürlich gegen Jerusalem, nach dem Heiligtum

11 Denn besser ist ein Tag in deinen Höfen,
als tausend andre.
Lieber will ich an der Schwelle stehen,
im Hause meines Gottes,
als in den Zelten des Frevels wohnen.
12 Denn Zier und Schild ist JHVH,
Gott verleiht Wohlgefallen und Ruhm,
JHVH geizt mit dem Segen nicht bei denen,
die in ihrer Unschuld wandeln.
13 JHVH der Heerscharen,
wohl dem Menschen, der auf dich vertraut!

85.

1 * Für die Korachiten. Ein Psalm.
2 Du hast dich, JHVH, deinem Lande huldvoll gezeigt,
hast Jacob wiederhergestellt.
3 Du hast deinem Volke die Schuld vergeben,
übersehen all ihre Sünde. Sela.
4 Du hast all deine Entrüstung zurückgehalten,
deinen Zorn gedämpft, dass er nicht ergrimme.

JHVHes. Aus diesen Worten folgt jedoch nicht, dass der Redende der Gesalbte selber ist. Dieser würde auch schwerlich sich selbst „unseren Gesalbten" nennen. Es genügt, wenn der Dichter, dem nach V. 3 der Tempelbesuch nicht gegönnt war, seinem Herrscher freiwillig oder unfreiwillig in die Verbannung gefolgt war. 12 שמש heisst hier, wie arab. شمس, Halsschmuck. Zum Bilde vgl. Pr. 1,9 und 3,3. Ziehe אלהים als Subjekt zum folgenden Satze. יהוה אלהים, letzteres Nomen im St. absol. und ohne folgendes צבאות, ist eine den Psalmen fremde Verbindung. Ebenso ist das zweite יהוה gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden. Am besten fängt man damit eine neue Strophe an, da der Vers sonst überladen ist. Durch solche Teilung unseres Verses wird dieser letztere Gedanke erträglicher. Denn während im vorherg. JHVHes Huld gerühmt wird, drückt der Sänger hier Ergebung in seine Lage aus, welche auf den ersten Blick eine ungnädige Schickung JHVHes scheint, die aber, wie er glaubt, zu seinem Besten ist, da JHVH nur das wollen kann, was dem Biedern frommt. Diese beiden Gedanken hat der Dichter wohl kaum in einer Strophe ausdrücken wollen. כבוד ist hier im engern Sinne von der kriegerischen Ehre und dem glorreichen Siege gebraucht. Somit entspricht hier חן dem שמש und כבוד dem מגן. מנע wird sonst mit מן, hier aber mit ל der Person konstruiert, weil hier nicht von dem gänzlichen Vorenthalten des Segens, sondern von dem Geizen damit die Rede ist. Für בְּתָמִים ist בְּתֻמָּם zu lesen und 26, 1 und 11 zu vergleichen, denn חלך בתמים ist kaum hebräisch.

85.

1 Zum Ausdruck שבת שבית פ׳ vgl. M. K. zu Dt. 30, 3. 4 Für מֵחֲרוֹן, welches gar keinen Sinn gibt, da Hiphil von שוב nur transitiv sein kann, ist

5 Gehe doch weiter, unser hilfreicher Gott,
und tilge vollends deinen Unmut gegen uns.
6 Willst du denn für immer zürnen,
deinen Zorn für alle Geschlechter dauern lassen?
7 Willst du uns nicht wieder freundlich entgegenkommen,
dass sich dein Volk deiner freue?
8 Lass uns deine Huld schauen, JHVH,
und gewähre uns dein Heil.
9 Ich will doch hören, was Gott, JHVH, verheisst:
Er spricht von Frieden für sein Volk und seine Frommen
und von Hoffnung für die, welche umkehren.
10 Schon naht seinen Verehrern sein Heil,
dass Wohlstand heimisch wird in unsrem Lande.
11 Liebe und Treue begegnen sich,
Gerechtigkeit und Frieden küssen sich.
12 Die Treue auf Erden reckt sich empor,

מֵחָרוֹן zu lesen. אפך ist dann Objekt zu השיבות. 5 Für שובנו lies שׁוּב נָא und vgl. 80, 15. שוב aber bezeichnet hier nicht die Wiederholung der Handlung, sondern ein Weitergehen darin. Denn an והפר ist nichts zu ändern. LXX, welche וְהָסֵר ausdrücken, haben dies bloss geraten, weil sie den Text, wie er ihnen vorlag, nicht verstanden. הסיר bedeutet fahren lassen, beseitigen. Aber was man fahren lässt oder bei Seite tut, kann wiederkehren. Deshalb heisst es hier והפר, welches eine solche Rückkehr ausschliesst; vgl. 89, 34. Dazu kommt noch, dass כעס einen geringeren Grad von Zorn ausdrückt, als die vorhergehenden אף und עברת, und dass חרון eine Steigerung von אף ist. Nachdem also vorher zugegeben worden, dass JHVH seine Entrüstung zurückgehalten und seinen Zorn gedämpft, wird er hier darum gebeten, noch einen Schritt weiter zu gehen und seinem Unmut ganz ein Ende zu machen. 7 Wegen תחיינו vgl. zu 71, 20. 9 מה ידבר האל ist nicht Relativsatz, sondern indirekte Frage. Was unmittelbar darauf folgt, ist der Bericht des Gehörten. Dieser Bericht ist durch כי eingeleitet und kommt unvermittelt durch ein Verbum des Sprechens, was auch in der gemeinen Prosa geschieht. Sieh Gn. 4, 25. Die Verbindung האל יהוה kommt sonst nirgends vor. LXX lasen אֵלַי für האל, doch ist in den Psalmen niemals von einer unmittelbaren Mitteilung Gottes an den Dichter die Rede. Der Dichter kann wohl Gott etwas ablauschen, doch keine direkte Mitteilung von ihm erhalten. Für ואל lies וְאֶל und fasse ישובו substantivisch, = solche, die umkehren. לכסלה nimmt dieselbe Stellung im Satze ein wie שלום, doch wird seine grammatische Beziehung wegen der weitern Entfernung vom Verbum durch ל statt des blossen Accusativs ausgedrückt. Auch im arab. wird dem transitiven Verbum in solchen Fällen manchmal mit der Präp. ل nachgeholfen. כסלה aber heisst nicht Torheit, sondern wie Hi. 4, 6, Hoffnung. 10 אך קרוב ist = ganz nahe; vgl. 73, 13 אך ריק und besonders Dt. 16, 15 אך שמח. כבוד in dem oben 29, 1 erklärten Sinne ist ein zweites Prädikat zu ישע, und לשכן bestimmt die Nähe. Zur Konstr. vgl. Jer. 48, 16. 12 מארץ ist nicht = vom Schosse der Erde, sondern einfach von

die Gerechtigkeit neigt sich vom Himmel hernieder.
13 Da wird JHVH auch den Segen gewähren,
und unser Land wird seinen vollen Ertrag geben.
14 Die Gerechtigkeit geht vor ihm her
und zeichnet ihm den Weg mit ihren Schritten.

86.

1 Ein Gebet Davids.
Neige, JHVH, dein Ohr, erhöre mich,
denn ich bin leidend und elend.
2 Beachte mich, wie fromm ich bin;
hilf, mein Gott, dem Diener dein, der auf dich vertraut.
3 Sei mir gnädig, Herr,
denn zu dir rufe ich immerdar.
4 Befriedige das Verlangen deines Dieners,
denn auf dich, Herr, verlasse ich mich ganz und gar.

---

der Erde aus, d. i., von der Oberfläche der Erde. Denn צמח heisst hier nicht sprossen, sondern sich auf die Fussspitzen stellen und emporrecken.[107]) נשקפה wiederum heisst wie bereits früher bemerkt, sich hernieder neigen. Im vorherg. war die Rede von Liebe und Treue und Gerechtigkeit und Frieden, welche sich bereits gepaart. In diesem Bilde wird nun ein drittes Paar vorgeführt, bei dem es zum Vereine noch nicht gekommen, dessen untrügliche Zeichen gegenseitiger Liebe aber keinen Zweifel lassen, dass es gar bald dazu kommen wird. Zu diesem Zwecke wird die Treue nach der Erde und die Gerechtigkeit in den Himmel verlegt. Die Entfernung zwischen ihnen ist unermesslich. Jene reckt sich daher empor, diese neigt sich hernieder, und beide drücken so ihr heisses Verlangen nach einer Umarmung aus. Unter solchen Umständen kann die ersehnte Umarmung nicht lange ausbleiben. Dieses letztere Bild gewinnt noch im Hebräischen an Schönheit dadurch, dass צדק männlichen und אמת weiblichen Geschlechtes ist. 13 Wegen des Suffixes in יבולה vgl. zu 1, 3. 14 לפניו bezieht sich auf das vorherg. הטוב, während das Suffix in פעמיו auf צדק zurückgeht. פעמיו ist das Objekt und לדרך der Produktsaccusativ zu וישם. Die Gerechtigkeit geht dem Segen voran, um mit ihren Schritten ihm den Weg vorzuzeichnen; mit anderen Worten: auf Gerechtigkeit folgt Segen. Wegen des Ausdrucks וישם לדרך vgl. zu 50, 23. Kautzsch übersetzt den zweiten Halbvers „und achtet auf die Richtung seiner Tritte", und bedenkt nicht, dass, wenn auch die Gerechtigkeit viel vermag, sie doch nicht die Richtung von Schritten hinter sich wahrnehmen kann. Oder ist wohl die Gerechtigkeit nicht nur nicht blind, sondern hat sie auch Augen im Hinterkopf?

86.

2 Wegen der Konstr. von שמרה vgl. zu 16, 1. אתה dient dazu, das Suffix in עבדך stark hervorzuheben. 3 כל היום heisst hier nicht fortwährend, sondern immer. Was der Dichter damit sagen will, ist dies, dass er stets nur zu JHVH, zu niemand sonst schreit. Dieser Sinn stimmt zu der starken Hervorhebung des Suffixes im vorherg. עבדך. 4 Ueber die Bedeutung von שמח vgl. zu 68, 4 und

5 Dieweil du gütig bist und versöhnlich
und huldreich gegen alle, die dich anrufen,
6 vernimm, JHVH, mein Gebet
und merk' auf mein lautes Flehen.
7 Ich rufe dich an, dass du mich erhörest
an dem Tage, da die Not an mich herantritt.
8 Keiner ist dir gleich unter den Göttern, Herr,
und nichts gleicht deinen Werken.
9 Alle Völker, die du geschaffen, sollten kommen
und sich beugen vor dir, Herr,
und deinem Namen Ehre geben.
10 Denn du bist gross und tust Wunder,
du, o Gott, allein.
11 Weise mir, JHVH, deinen Weg,
ich will nach deiner Redlichkeit wandeln,
es freut sich mein Herz, deinen Namen zu verehren.
12 Ich will dich preisen, JHVH, mein Gott, mit ganzem Herzen
und deinem Namen danken ewiglich,
13 dass sich deine Huld mir gross erwiesen
und du mich gerettet aus dem tiefsten Scheol.
14 O Gott, Uebermütige sind aufgestanden wider mich,
und eine Rotte von Gewaltmenschen trachtet mir nach dem Leben,
und stellen sich dein Verhalten nicht vor.

---

zu 109, 28. נפש im ersten Gliede ist, wie öfter, = Wünsche, Verlangen. Es ist auch möglich, dass das Nomen in dem idiomatischen Ausdruck des zweiten Versglieds eigentlich dieselbe Bedeutung hat. **7** ביום צרתי ist Zeitbestimmung zum zweiten, nicht zum ersten Verbum, steht aber des Nachdrucks halber im Hauptsatze. Vgl. Dt. 31, 29 אחרי מותי, und Eccl. 7, 22 פעמים רבות. **9** יבואו ist = sollten, müssten kommen; denn sogar jetzt wird JHVH noch lange nicht von allem Fleische verehrt, geschweige denn zur Zeit unseres Sängers. Ebenso ist das Verbum im zweiten Halbvers zu verstehen. **11** אהלך באמתך bildet einen unabhängigen Satz und heisst: ich will nach dem Vorbilde deiner Redlichkeit wandeln; vgl. zu 26, 3. Für יַחֵד lies nach LXX יִחַדְּ als Imperf. von חָדָה. **13** כי ist = dass, nicht denn. **14** Das letzte Versglied besagt nicht, dass die Feinde des Dichters in ihrem Lebenswandel überhaupt Gott nicht vor Augen haben, denn darauf kann es hier nicht ankommen. Hier handelt es sich nur darum, dass sie bei ihren Angriffen auf den Dichter an Gott nicht denken, d. i., mit ihm nicht rechnen und sich nicht einfallen lassen, dass er gegen sie Partei ergreifen werde; vgl. zu 54, 5. Es ist wohl auch nicht unmöglich, dass נגד an diesen beiden Stellen, wie Dan. 10, 3 und in der Sprache der Mischna, eine feindliche Beziehung ausdrückt. שום wäre dann wie arab. جعل im deklarativen Sinne zu verstehen, und der ganze Satz = und sie denken sich dich nicht als ihren Gegner. Doch scheint

15 Du aber, Herr, bist ein barmherziger und gnädiger Gott,
langmütig und reich an Huld und Treue.
16 Wende dich zu mir und sei mir gnädig.
Verleihe deinem Diener deinen Beistand
und hilf dem Sohne deiner Dienerin.
17 Lass Wunderbares zu meinem Heile geschehen,
damit meine Feinde zu ihrer Enttäuschung sehen,
dass du, JHVH, es bist, der mich gestützt und getröstet hat.

87.

1 Für die Korachiten. Ein Psalm. Ein Lied.
Seine Gründung auf den uralten Bergen
2 liebt JHVH,
die Tore Zions mehr, als alle andern Wohnungen Jacobs.
3 Herrliches ist von dir zu sagen,
du Gottesstadt! Sela.

---

das Lied nicht spät genug für diese Fassung von לנגדם. 16 Für עזך lies, wie der Parallelismus dringend verlangt, עֶזְרְךָ und vgl. zur Ausdrucksweise 60, 18 und 85, 8. 17 Die Fassung dieser Worte geht zum Teil aus obiger Uebersetzung hervor. Zur grössern Klarheit sei hier noch hinzugefügt, dass בוש an dieser Stelle, wie oft, Enttäuschung bezeichnet. Enttäuscht aber würden die Feinde werden, wenn sie gegen ihre Erwartung, auf die V. 14 angespielt wurde, finden sollten, dass es doch JHVH war, der für den Dichter und gegen sie Partei ergriffen.

87.

1 Ziehe mit Kautzsch den zweiten Halbvers zum folgenden und fasse יסודתו als Objekt zu אהב. Das einzige Bedenkliche an dieser Fassung ist, dass dann das Suffix in יסודתו, dem Nomen, worauf es sich bezieht, vorangeht, was im Hebräischen in der Regel vermieden wird. Doch haben wir schon früher einen solchen Fall gesehen. Raschi, Ibn Esra und Kimchi, an den nachtalmudischen Gebrauch von יסד im Sinne von „verfassen“ denkend, beziehen das Suff. in יסודתו auf שיר und erhalten dann den Sinn: ein Lied, gegründet auf die heiligen Berge, d. i., ein Lied, dessen Thema die heiligen Berge sind. Doch scheint diese Fassung höchst unwahrscheinlich. Für יְסוּדָתוֹ scheinen LXX יְסוּדוֹתָו gelesen zu haben, was aber weniger passt. Für קדש lies nach Targum קֶדֶם und vgl. Num. 23, 7 und Dt. 33, 15. הררי קדש aber findet sich sonst nirgends. Ausserdem geht bei הררי קדש die Ueberraschung der folgenden Aussage verloren. הררי קדם ist, wie an letzterer der eben erwähnten Stellen, = uralte Berge. 2 Nach dem oben am Eingang Gesagten ist שערי ציון gegen die Accente mit dem Folgenden zu verbinden. 3 נכבדות ist Objekt zu מדבר, dessen Subjekt die Handlung selbst ist. Zur Konstr. vgl. 2 Sam. 17, 16 יבלע למלך und Hi. 37, 20 היספר לו.[108]) Für לְיֹדְעָי הִנֵּה lies לְיֹדְעֶיהָ הִנֵּה = bezüglich ihrer Männer von Wissen, ihrer Gelehrten. Zur Bedeutung des Partizips vgl. Dt. 1, 13 und 15[109]), und zur seltenen Form des Suffixes Ez. 1, 11 גויתיהנה. Diese Fassung passt sehr gut zum Inhalt des ganzen Liedes. Denn während in Ps. 48 die schöne geographische

4 Erwähnte ich Rahab und Babel wegen ihrer Weisen,
Philistäa und Tyrus samt Kusch:
„dieser ist dort geboren“.
5 Von Zion aber wird gesagt,
dieser und jener ist in ihr geboren,
und das sichert ihm den höchsten Rang.
6 JHVH meldet ja, wenn er die Völker verzeichnet:
der ist dort geboren. Sela.
7 Und die dich schauen, sind wie im Traume,
alle, die dich betrachten.

Lage, die Prachtbauten und die Festungswerke Jerusalems besungen werden, feiert dieses Lied die Hauptstadt als den Mittelpunkt geistiger Regsamkeit. Dies wird bald noch klarer werden. Die Fassung aber, wonach לידעי „als meine Bekenner“ heisst, ist sprachlich und sachlich falsch. Denn ל kann in solchen Wendungen das Prädikatsnomen nicht bezeichnen. Dann spricht ja JHVH diese Worte gar nicht, weshalb das Suffix der ersten Person unerklärlich wäre. Auch ist dieses Lied seinem ganzen Inhalt nach, besonders aber nach V. 3 eine Verherrlichung Zions, nicht JHVHes, und bei einer solchen kann es nicht darauf ankommen, wie viele Bekenner JHVH ausserhalb Zions hat. Endlich ist es nicht wahr, dass zur Zeit, in welche dieses Lied fällt, gleichviel wie alt oder wie jung es ist, JHVH Aegypten, Babylonien, Philistäa, Tyrus und Aethiopien als seine Bekenner nennen konnte. Kann er es doch jetzt noch nicht! An eine Uebertreibung aber aus Nationalstolz ist nicht zu denken. Denn wenn auch das A. T. manches Unwahre enthält, einer beabsichtigten Lüge war keiner seiner Verfasser fähig. — שם geht auf die im vorherg. erwähnten Länder. 5 איש ואיש ist = dieser und jener, im Gegensatz zu dem einen einzigen Menschen bezeichnenden זה im vorherg. והוא geht auf den ganzen Inhalt von V. 4 an und ist Subjekt zu יכוננה, während עליון adverbielle Bestimmung oder Produktsaccusativ ist, wie schon Targum es richtig fasst. Der Sinn dieses und des vorherg. Verses ergibt sich nun leicht, wenn man bedenkt, dass im Orient Städte mehr durch ihre Gelehrten als durch irgend etwas anderes berühmt werden, wie denn auch z. B. Kazwini im zweiten Teile seiner Kosmographie bei der Beschreibung einer jeden Stadt nicht unterlässt, ihre Gelehrten und etwaige Dichter aufzuzählen und manches Interessante über sie mitzuteilen. Demnach ist der Sinn dieser beiden Verse der: Wenn man von den Gelehrten Rahabs u. s. w. spricht, kann man höchstens nur je einen nennen, Zion aber hat ihrer viele aufzuweisen, und dieser Umstand stellt es an die Spitze aller Länder. 6 Diese Worte bilden die Begründung der vorherg. Behauptung. Die Weisen einer Stadt bestimmen deren Stellung in der Welt, weil JHVH selbst im Völkerverzeichnis jeden bedeutenden Gelehrten unter seiner Stadt registriert. 7 שָׁרִים hezeichnet hier Beschauer, nicht Sänger. Für כחללים ist כְּחֹלְמִים und מְעַיְּנֵי als Part. Piel von עין für מַעְיָנַי zu lesen. עַיֵּן kann sehr gut heissen „genau betrachten“.

88.

1 Ein Lied. Ein Psalm. Für die Korachiten. **** Für Heman, den Esrachiten.
2 JHVH, mein Gott, am Tage schreie ich um Hilfe,
Nachts klage ich vor dir.
3 Lass mein Gebet vor dich kommen,
neige meinem Flehen dein Ohr!
4 Denn meine Seele ist voller Leiden
und mein Leben naht dem Scheol.
5 Ich werde zu denen gezählt, die in die Gruft sinken,
bin wie ein Mann, für den kein Gott ist,
6 wie die Toten, von Allem getrennt,
wie die Verblichenen, die im Grabe liegen,
deren du nicht mehr gedenkst
und die deinem Walten entrückt sind.
7 Du hast mich gelegt in die tiefste Grube,
in Finsternis, in die grausige Finsternis.
8 Du lässt deine Fluten auf mich eindringen,
und erschöpfst an mir alle deine Brandungen, Sela.

88.

2 Für אלהי lies mit Grätz אֱלֹהַי, und für יְשׁוּעָתִי ebenfalls nach demselben, wie der Parallelismus durchaus fordert, שִׁוַּעְתִּי. Der letztere Fehler entstand durch Dittographie des Jod von אלחי. 5 Für אֱיָל lies אֵל. Was ein Mann, für den kein Gott existiert, ist, wird sogleich klar werden. 6 Für במתים ist mit drei Handschriften כמתים zu lesen, und der Satz כמתים חפשי als Fortsetzung des vorherg. Vergleichs zu fassen. חפשי aber kann nichts, als „frei“ heissen. Doch muss man dabei nicht an eine Anspielung auf Hi. 3, 19 denken, da dort vom Sklaven geredet wird, was doch der Dichter nicht ist. Das Wort ist hier etwas freier gebraucht im Sinne des Losseins, wobei die Beziehung zum Hemmenden und Beschränkenden ganz und gar zurücktritt. Denn die Beziehung, an die hier zu denken ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang als die Beziehung zu JHVH, die losgeworden zu sein den Dichter schmerzt. Bei חללים tritt hier der Begriff des gewaltsamen Todes zurück; das Wort ist einfach synonym von מתים. Die Präposition in מידך bezeichnet nicht die Ursache, sondern Trennung und Entfernung. Von JHVHes Hand abgeschnitten oder getrennt sein ist so viel als zu seinem Walten in keiner Beziehung stehen. Denn die Toten sind, wie schon früher einmal bemerkt worden, dem Walten JHVHes entrückt; er existiert für sie nicht. Dabei will der Dichter durchaus nicht sagen, dass seine Leiden zufällig über ihn gekommen, ohne dass JHVH sie verhängt. Auf die Ursache der Leiden kommt es hier überhaupt nicht an, sondern darauf, dass JHVH den Leidenden ganz und gar verlassen und sich so verhält, wie wenn er jede Beziehung zu ihm gelöst hätte. 7 Für במצלות ist, da מצולה sonst nur vom Meere und vom Moraste gebraucht wird, nach LXX בְּצַלְמָוֶת zu lesen. Dieses passt zu במחשכים ungleich besser. 8 Für סמכה חמתך ist סִכְּכָה תְהֹמֶיךָ zu lesen. Zu

9 Meine Bekannten hast du mir entfremdet,
mich ihnen zum Abscheu gemacht,
zur Zeit, da ich eingeschlossen bin und nicht ausgehen kann.
10 Es verschmachtet mein Auge vor Elend.
Ich rufe dich, JHVH, jeden Tag,
strecke meine Hände zu dir aus.
11 Kannst du an den Toten Grosses tun,
oder werden die Schatten aufstehen und dich preisen? Sela.
12 Wird im Grabe von deiner Liebe erzählt,
von deiner Treue im Abgrund?
13 Wird in der Finsternis dein unvergleichlich Wesen kund
und deine Liebe im Lande der Vergessenheit?
14 Ich aber schreie zu dir, JHVH,
und am Morgen ergeht an dich mein Gebet.
15 Warum verstösst du mich, JHVH,
verbirgst du dein Antlitz vor mir?
16 Elend bin ich und welke dahin von Jugend auf;
ich muss deine Schrecken ertragen, ich vergehe.
17 Deine Zornesausbrüche kommen über mich,
deine Schrecknisse vernichten mich.

---

dieser Emendation wird man durch zweierlei gezwungen. Denn erstens kann סמך nicht intrans. gebraucht werden, und zweitens passt zu חמתך hier משבריך im zweiten Halbvers nicht, wohl aber תְּהֹמֶיךָ. Auch oben 42, 8 kommt das auf JHVH bezügliche משבריך durch das ihm vorangehende תהום vermittelt. Ueber das an תהמות tretende Suff. vgl. den St. constr. dieses Nomens 71, 20. סמך על ist hier = hart herantreten und einstürmen lassen. ענית ist = du machst arm, das heisst, erschöpfst; vgl. zu 102, 24. 9 Für כָּלֻא ist וְכָלֻא zu lesen und dies als mit וַאֲנִי כָּלֻא gleichbedeutend zu verstehen. Der Ausdruck bildet einen Umstandssatz. Wegen des Ausfallens des persönl. Fürworts vgl. Ri. 13, 19 ומפליא = והוא מפליא und 2 Sam. 18, 20 ושממה = והיא שממה. Dieser Umstandssatz zeigt deutlich, dass dieses Lied ein Erguss persönlicher Gefühle ist. Der Dichter ist nach V. 16 ein seit langer Zeit kranker Mann. Er darf nicht ausgehen und empfindet um so schwerer die Entfremdung seiner früheren Freunde und Bekannten. 10 עֵינִי und עָנִי bilden ein, freilich schwaches, Wortspiel. 13 Ueber פלאך vgl. zu 89, 6. 16 Für אָפוּנָה ist vielleicht אָפוּזָה von פוז = فاز im Sinne von „absterben“ zu lesen. Dieses liegt unserem massor. Textworte graphisch näher, als alles andere, das dafür sonst vorgeschlagen worden. Dass dieses Verbum sich sonst im A. T. nicht findet, ist, namentlich soweit die Psalmen in Betracht kommen, kein Beweis, dass es zur Zeit nicht im Gebrauch war; vgl. zu 38, 8 und zu 90, 10. 17 Für die Unform צמתתוני ist einfach צִמְּתוּנִי zu lesen. 19 Für מַחְשָׁךְ lies מְחַשֵּׁךְ oder מְחֻשָּׁךְ. Schon Raschi scheint an dies gedacht zu haben, wenn er auch keine Textberichtigung vornimmt.

18 Sie umgeben mich fortwährend wie Wasser,
sie umringen mich insgesamt.

19 Du hast mir entfremdet Freund und Genossen,
meine Bekannten sind von mir getrennt.

89.

1 * Für Ethan, den Esrachiten.

2 Ich will von der ewigen Liebe JHVHes singen,
in meinem Liede deine Treue künden für alle Geschlechter.

3 Denn ich erkläre: auf ewig ist deine Liebe gegründet,
nach dem Vorbilde des Himmels hast du deine Treue bereitet.

4 „Ich habe mit meinem Erkorenen einen Bund geschlossen,
„meinem Diener David geschworen“:

5 „„Ewig will ich deine Nachkommenschaft bestehen lassen
„„und deinen Thron für alle Geschlechter errichten.““ Sela.

6 Und es preist der Himmel dein unvergleichlich Wesen, JHVH,
und deine Unvergänglichkeit mit dem Chor der Heiligen.

7 Denn wer im Himmel kann sich mit JHVH vergleichen,
ist JHVH ähnlich unter den Göttersöhnen?

89.

2 עולם ist nicht adverbielle Bestimmung, sondern Prädikatsaccusativ zu אשירה. JHVHes Liebestaten als etwas Ewiges singen, ist sie im Liede für unendlich erklären. In ähnlicher Weise ist auch der zweite Halbvers zu verstehen. Dass dies aber die richtige Fassung ist, wird sich sogleich zeigen. In אודיע בפי, dem im ersten Gliede אשירה entspricht, ist פי = mein Dichtermund; vgl. zu 145, 21. 3 אָמַרְתִּי in אָמַרְתָּ umzuändern ist gar kein Grund vorhanden, nur muss man das Perf. im Sinne des Präsens verstehen. Mit חסד ist natürlich JHVHes Liebe gemeint, wie אמונתך deutlich zeigt. שמים ist logisches Subjekt (مبتدا) und der darauf folgende Satz dessen Prädikat. בהם ist = nach ihnen, d. i., nach ihrem Muster und Vorbild; vgl. zu 26, 3. Das tertium comparationis ist die ewige Dauer. Das Ganze ist Begründung des im vorherg. ausgesprochenen Vorhabens. Der Sänger versichert, er wolle in seinem Liede JHVHes Liebe und Treue für unendlich erklären, weil dies seine ehrliche Meinung sei. Diese Versicherung wird durch die V. 39—46 geschilderte Situation nötig. Es muss am Eingang des Liedes gesagt werden, dass bei all dem traurigen Schicksal des Davidischen Hauses der Glaube an JHVHes Schwur der Liebe und Treue für es feststeht. 4 Hier und im folg. Verse spricht JHVH in einem alten Orakel. 6 אמונתך ist in diesem Zusammenhang = deine Unvergänglichkeit; vgl. נאמן 2 Sam. 7, 16 und אמת Jer. 14, 13. בקהל קדשים kann nicht Ortsbestimmung sein, denn es ist unmöglich, dass der Dichter den Himmel JHVHes Lob singen und die Heiligen, das heisst, die Engel, blosse Zuhörer sein lässt. Dazu kommt noch, dass die Engel im Himmel sind, weshalb der Himmel in der Versammlung der Engel undenkbar ist. Man muss sich daher entschliessen die Präposition in בקהל wie 35, 18 im Sinne der Begleitung zu fassen. Dann erhält man ohne

8 dem Gott, der gar schrecklich im Rate der Heiligen
und furchtbar all seiner Umgebung?
9 JHVH, Gott der Heerscharen,
wer ist wie du so allgewaltig,
und wer so unvergänglich unter deiner Umgebung?
10 Du beherrschest des Meeres Uebermut;
wenn seine Wellen sich erheben, du beruhigst sie.
11 Du hast Rahab geschlagen, dass es kampfunfähig ward,
mit deinem mächtigen Arme weithin deine Feinde niedergestreckt.
12 Dein ist der Himmel, dein auch die Erde,
den Erdkreis und was ihn füllt, hast du gegründet.
13 Nord und Süd, du hast sie geschaffen,
Tabor und Hermon, sie erheben sich in deinem Namen.
14 Du hast einen machtvollen Arm,
deine Hand obsiegt, deine Rechte triumphiert.
15 Auf Recht und Gerechtigkeit steht dein Thron;
Liebe und Treue hast du vor Augen.
16 Wohl dem Volke, das dein Wohlgefallen kennt,
das, JHVH, deiner Huld sich erfreut!

---

jegliche Schwierigkeit den oben ausgedrückten Sinn. 9 Die übliche Fassung von ואמונתך סביבותיך, wonach die Worte einen Nominalsatz für sich bilden und אמונה hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu verstehen ist, ergibt einen ebenso unlogischen wie in den Zusammenhang nicht passenden Gedanken. Am besten ergänzt man מי כמוך aus dem Vorherg. und fasst אמונתך im Sinne von V. 6 als Acc. der Beziehung. So erhält man eine passende weitere Ausführung des Gedankens im vorherg. Verse. 11 חלל heisst hier wie öfter nicht ein Erschlagener, sondern jemand, der im Kriege durch schwere Verwundung kampfunfähig wurde. כ in כחלל bestimmt nicht die Handlung selbst, sondern deren Folgen; vgl. 1 Kön. 14, 15: „Und JHVH wird Israel schlagen כאשר ינוד הקנה במים, dass es so schwankend wird wie das Rohr im Wasser.“ רהב ist ein mythologisches Ungeheuer. פזרת ist = du hast weithin niedergestreckt. Die Feinde zerstreuen ist הפיץ. 13 ימין heisst nie Süden, auch ist צפון וימין keine hebräische Verbindung. Aber צפון וים ist es, und so ist auch hier zu lesen. ים ist in dieser Verbindung = Süden; vgl. 107, 3, und Jes. 49, 12. Die Wendung kommt bei vorexilischen Schriftstellern nicht vor und sie scheint daher der geographischen Lage Babyloniens ihren Ursprung zu verdanken. Vielleicht dachte man dabei ursprünglich an den persischen Meerbusen, der südlich von Babylonien lag, und behielt aus Gewohnheit hie und da den Ausdruck auch nach der Rückkehr in die Heimat bei. Im zweiten Halbvers lies יָרֻמוּ für ירננו. Von Bergen ist „sich erheben“ = existieren. 16 תרועה kann hier weder Jubel, noch Posaunenschall bezeichnen, denn keines von beiden passt in den Zusammenhang. Das Wort ist vielleicht auch nicht richtig überliefert und mag ursprünglich תְּרֻצָה gelautet haben. Jedenfalls steckt darin ein Nomen von רָצָה = רָצָה. Dieses Nomen bezeichnet also Wohl-

17 Ueber deinen Namen frohlocken sie allezeit
und stehen gross da durch deine Liebe.
18 Denn dir verdanken sie ihr hohes Ansehen,
und durch deine Huld wächst unsere Macht.
19 Denn JHVHes ist unser Schild,
und des Heiligen Israels unser König. —
20 Einst redetest du von deinen Frommen
in einem Gesicht und sprachst:
„Ich habe einem Helden die Krone aufgesetzt,
„erhoben einen Jüngling aus dem Volke.
21 „Ich habe meinen Diener David eingeweiht,
„ihn gesalbt mit meinem heiligen Oel,
22 „dass meine Hand beständig mit ihm sei
„und mein Arm ihn kräftige.
23 „Kein Feind soll Macht über ihn haben,
„noch ein Ruchloser ihn überwältigen.
24 „Denn ich will ihm die Feinde zermalmen,
„dass sie ihm aus dem Wege seien,
„und die ihn hassen, will ich schlagen.
25 „Und meine Treue und meine Huld sollen mit ihm sein,
„und durch meinen Namen soll er hohe Macht erlangen.

---

gefallen, natürlich JHVHes Wohlgefallen, wie die Parallele zeigt; vgl. zu V. 3.[110]) אור פניך ist selbstverständlich nichts anderes als „deine Huld." 18 Wie תפארת hier zu verstehen ist, zeigt Jes. 20, 5. An jener Stelle wird Egypten Israels תפארת genannt, weil die politischen Beziehungen Egyptens zu Israel diesem Prestige gaben.[111]) In ähnlicher Weise wird auch hier von JHVHes Beziehungen zu Israel ausgesagt, dass sie diesem bei anderen Völkern hohes Ansehen geben. 19 Diese Behauptung ist hier in demselben Sinne zu verstehen, wie oben V. 12 von Himmel und Erde, sodass der Sinn der ist: Israels König hängt ganz und gar von JHVHes Huld ab. Insofern sind diese Worte Begründung des unmittelbar Vorhergehenden, denn das Volk steigt und fällt mit seinem König in der Gunst JHVHes. 20 אז, so ganz beziehungslos, ist = vor Alters; vgl. 93, 2 und Hi. 38, 21. בחזון ist = in einem Orakel, denn die folgenden Verheissungen wurden, wie bald klar werden wird, durch einen Propheten, nicht direkt David gegeben. Mit חסידיך können nur David und seine Nachfolger gemeint sein. Daraus erhellt, dass ל hier = von, nicht zu ist, wie denn auch in der ganzen folgenden Rede JHVH von David in der dritten Person spricht. Es ist auch möglich, dass die Präposition in diesem Worte gar nicht von דברת, sondern von חזון abhängt, sodass בחזון לחסידיך so viel ist wie: in einer Vision, welche deine Frommen zum Gegenstand hatte. Obige Uebersetzung wird jeder der beiden Fassungen gerecht. Für עֵזֶר lies mit Hupfeld נֵזֶר und vgl. V. 40. 21 Für das sinnlose מצאתי דוד lies, wie der Parallelismus dringend verlangt, מִלֵּאתִי יַד דָּוִד und vgl. 1 K. 13, 33.[112]) Die Textverderbnis entstand dadurch, dass יד wegen des Auslauts des vorherg.

26 „Ich will seine Hand das Meer beherrschen lassen
„und seine Rechte die Ströme.
27 „Er wird mir zurufen: „„Mein Vater bist du,
„„mein Gott und mein heilvoller Hort!““
28 „Und ich will ihn zum Erstgeborenen einsetzen,
„zum Höchsten unter den Königen der Erde.
29 „Ewig will ich ihm meine Huld bewahren,
„und meine Verheissung soll ihm unverbrüchlich bleiben.
30 „Und ich will für ewig einsetzen seine Nachkommen
„und seinen Thron für die Dauer des Himmels.
31 „Wenn seine Söhne mein Gesetz verlassen
„und nicht nach meinen Rechten leben;
32 „wenn sie meine Satzungen missachten
„und meine Gebote nicht halten:
33 „so werde ich mit der Zuchtrute ihre Untreue ahnden
„und mit Schlägen ihr Verschulden,
34 „ihm aber nicht ganz meine Huld entziehen,
„noch ihm meine Treue brechen.
35 „Ich will meinen Bund nicht verletzen
„und was ich gesprochen, nicht ändern.
36 „Unzweideutig schwöre ich bei meiner Heiligkeit:
„ich werde David mein Wort nicht brechen.

---

und des Anlauts des folgenden Wortes ausfiel, worauf man am Verbum die Veränderung vornahm, um ihm einen halbwegs passenden Sinn abzugewinnen. Auch die Ausdrucksweise im folgenden Verse zeigt, dass hier der Ausdruck יד vorkommt. **27** Im ersten Halbvers ist der V. 31—33 enthaltene Gedanke kurz angedeutet. Denn der Sinn dieser Worte ist der: Das Verhältnis zwischen David und seinem Gotte soll nicht sein wie das zwischen einem Vasallen und Lehnherrn, welches leicht gestört oder gar gelöst werden kann, sondern wie das innigere und unlösbare Verhältnis zwischen Vater und Sohn; vgl. 2 Sam. 7, 14 und 15, wo der erste Gedanke unmittelbar darauf durch den zweiten erklärt wird. **29** בריתי ist hier im engern Sinne zu verstehen und = der Bund, soweit er mich betrifft, d. h. die Verpflichtungen, die er mir auferlegt. **31** Es ist beachtenswert, dass, wie 2 Sam. 7, 14, so auch hier nur die möglichen Sünden der Nachkommen Davids bedingungsweise in Betracht gezogen werden, an die Möglichkeit aber, dass David selber sündigen könnte, gar nicht gedacht wird. 1 Chr. 17, 13 ist die Voraussetzung der Möglichkeit der Sünden ganz ausgelassen. Der Talmud geht noch weiter und sagt: Wer da meint, dass David gesündigt habe, der irrt. Sieh Sabbath 55 b. Doch was ist alles das verglichen mit dem jüngsten Versuch Herm. Schillers, Nero zu rechtfertigen? **34** Wegen אפיר vgl. zu 85, 5. **36** Die übliche Wiedergabe von אחת durch „einmal“ hat überhaupt nur dann einen Sinn, wenn man im deutschen Worte die zweite Silbe betont; dann aber drückt es einen Begriff aus, welchen der Hebräer nicht kennt. Wie אחת hier

37 „Seine Nachkommenschaft soll für immer da sein
„und sein Thron wie die Sonne nach meinem Willen,
38 „wie der Mond für immer und ewig besteht
am Himmel unverrückbar". Sela.
39 Und doch hast du verstossen und verworfen,
deinen Grimm fühlen lassen deinen Gesalbten.
40 Du hast verachtet den Bund mit deinem Diener,
seine Krone schnöde in den Staub gezogen,
41 niedergerissen all seine Mauern,
seine Bollwerke in Trümmer gelegt.
42 Es plündern ihn alle, die des Weges vorüberziehen,
er ist seinen Nachbarn zum Hohne.
43 Du hast seinen Widersachern die Oberhand gegeben,
all seine Feinde triumphieren lassen.
44 Denn du lässt sein Schwert abprallen
und ihn nicht Stand halten in der Schlacht.
45 Du hast seinem Scepter ein Ende gemacht,
seinen Thron in den Staub gezogen.
46 Du hast die Zeit seiner Blüte verkürzt,
mit Schmach ihn bedeckt. Sela.
47 Wie lange willst du, JHVH, dich gänzlich entziehen,
soll dein Grimm wie Feuer brennen?
48 Bedenke, Herr, was das Leben ist,
wie nichtig du alle Menschenkinder geschaffen!

---

zu verstehen ist, zeigt dessen Gebrauch Hi. 9, 22, und Esther 4, 11, wo der Ausdruck offenbar nur Zweideutigkeit ausschliesst.[113]) Ganz so ist אחת hier gebraucht, nur adverbiell, und ist = aufs bestimmteste. אם לדוד אכזב ist = dass ich dem David nicht wortbrüchig werden werde; vgl. Pr. 19, 22.[114]) **38** Für ועד, welches hier gar keinen Sinn gibt, ist וָעֵד zu lesen und dies mit dem Vorherg. zu verbinden. נאמן ist dann, wie Jes. 22, 28 und öfter, im Sinne von „fest, dauerhaft" zu verstehen. Das Ganze ist Beschreibung des Mondes, mit dessen ewigem Bestande die Dauer des Davidischen Hauses verglichen wird. **39** Wegen מארתה vgl. zu 44, 10. **44** Mit צור ist hier nichts anzufangen. Auch עֹזֶר, wie LXX lasen, führt zu nichts. Am besten empfiehlt sich dafür אָחוֹר, wie es Targum bietet. Das Schwert zurückfahren lassen ist so viel als es wie von etwas Hartem abprallen lassen, sodass es dem Feinde nicht gefährlich ist. So lässt eine spätere Tradition Pharao sein ausgezeichnetes Schwert zehnmal nach dem Nacken Moses führen, ohne dass dieser Schaden litt, weil sein Nacken wie ein Stück Elfenbein geworden war. Vgl. Midrasch rabba zu Exodus Par. I. **45** Für מטהרו lies, wie schon Andere vorgeschlagen, מַטֵּהוּ = sein Scepter. **46** Für הִקְצַרְתָּ lies קִצַּרְתָּ; He ist aus dem Vorherg. dittographiert. Hiphil von קצר kommt nur Hi. 24, 6 als Kethib vor, wo es heisst „bei einem Andern als Schnitter arbeiten."

49 Wo wäre einer, der leben bliebe
und den Tod nicht erführe,
der vor dem Scheol sich rettete? Sela.

50 Wo sind deine huldvollen Taten aus der Vorzeit, Herr,
wo, was du David bei deiner Treue zugeschworen?

51 Bedenke, Herr, die Schmach, die deinen Dienern wird,
dass ich es bin, der sie alle im Schosse hegt,
dass der Völker so viel sind,

52 die deine Feinde schmähen, JHVH,
die da schmähen die Nachfolger deines Gesalbten!

53 Gepriesen sei JHVH ewiglich. Amen, Amen.

---

48 Für אני lies, wie V. 51 אֲדֹנָי. 50 חסדיך ist, wie schon der Plural zeigt, konkret zu verstehen und = Liebestaten. Wenn nun gefragt wird: „wo sind deine ehemaligen Liebestaten?“, so kann das nur bedeuten: „vermagst du jetzt dergleichen nicht mehr zu tun?“ Ueber diesen Gebrauch von אַיֵּה vgl. M. K. zu Ri. 6, 13 und zu Jes. 63, 11. 51 Für כָּל lies כֻּלָּם und beziehe dies auf עבדיך, dann verbinde רבים עמים mit dem Folgenden. Jemand in dem Schoss tragen ist sein Leiter und Beschützer sein; vgl. Num. 11, 12. Es spricht also der Herrscher selbst und, um einem etwaigen Argument JHVHes, dass er ihn der V. 31—33 im Orakel an den Ahnherrn enthaltenen Bedingung gemäss für seine Sünden gestraft hätte, vorzubeugen, erinnert er seinen Gott daran, dass das ganze Volk, dessen Herrscher er ist, unter der harten Strafe leide. 52 Nach dem oben Gesagten bildet רבים עמים einen Satz für sich. Dieser Satz ist ein drittes Objekt zu זכר im vorherg. Verse. Der Objektssatz ist, wie 2 K. 9, 25 und Hi. 19, 25, ohne Partikel eingeleitet. אשר bezieht sich auf עמים und ist Subjekt. חרפו איביך ist Euphemismus für חֵרְפוּךָ. Vgl. 1 Sam. 20, 16, wo אֹיְבֵי דָוִד gleichfalls euphemistische Bezeichnung für David ist.[115]) Ebenso ist im Talmud שנאי ישראל sehr oft euphemistisch für ישראל gebraucht. עקבות ist eigentlich Nachkommen; vgl. arab. عاقبة. Hier bezeichnet das Wort wohl nur die königliche Macht besitzenden Makkabäer als Nachfolger Davids.

Viertes Buch.

90.

1 Gebet Moses, des Gottesmannes.
Herr, du warst uns ein Helfer in allen Geschlechtern.
2 Ehe die Berge geboren wurden
und du die Erde und die Welt erzeugtest
und von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du, o Gott.
3 Du lässt die einen zum Staube zurückkehren,
und sprichst dann: „werdet, Menschenkinder!“
4 Denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie ein Tag,
die Vorzeit, die entschwunden, wie eine einzige Nachtwache.
5 Im Keimen sind sie ein Jahr; —
am folgenden Morgen sprossen sie wie das Gras,

90.

1 מעון ist = Hilfe, Schutz; vgl. arab. مَعُون und مَعُونَة. Dass das Verbum עון im Hebr. nicht vorkommt, beweist noch nicht, dass ein davon abgeleitetes Substantiv nicht im Gebrauch war; vgl. קול, um das es ebenfalls so bestellt ist. 2 Es ist kein Grund vorhanden, וַתְּחוֹלֵל in וַתְּחוֹלַל zu ändern. JHVH als Schöpfer kreiste mit der Erde; vgl. Hi. 38, 29 und besonders Dt. 32, 18. אל ist Anrede. 3 Bei diesen Worten dachte der Sänger nicht notwendig an die Schöpfung des Menschen aus Staub. שוב heisst, wie schon oben zu 85, 13 bemerkt, einfach „werden“ und im Hiphil „werden lassen“. Den Menschen Staub werden lassen ist ihn sterben lassen. Die Anrede im zweiten Halbvers ist natürlich nicht an dieselbe, sondern an die ihr folgende Generation. Es muss besonders betont werden, dass an dieser Stelle einzig und allein von der Ewigkeit JHVHes die Rede ist, der den beständigen Wechsel der menschlichen Geschlechter überdauert. Von der Kurzlebigkeit des Menschen wird erst weiter unten V. 5 gesprochen. 4 כיום ist = wie ein Tag; vgl. 84, 11. אתמול, welches die ganze Vergangenheit bezeichnet, ist gegen die Accente mit dem Folg. zu verbinden. כי יעבר ist dann für uns freilich Tautologie; aber dasselbe ist auch nach der traditionellen Fassung der Fall. Dem Hebräer aber war so etwas nicht Tautologie; vgl. Gn. 35, 18 בצאת נפשה כי מתה. — Man beachte, dass die verhältnismässig wenigen Jahre der Zukunft einem Tage gleichgestellt sind, während die ganze Vergangenheit mit der Nacht und auch nur mit einem Bruchteil derselben verglichen wird. Dem Hebräer, der für Geschichte keinen Sinn hatte, war eben die Vergangenheit nichts mehr. 5 Für זְרַמְתָּם lies זְרָמָתָם, von זִרְמָה, und fasse

6 das am Morgen blüht und sprosst,
am Abend abgeschnitten wird und verdorrt.
7 Denn wir vergehen vor deinem Zorn
und werden zu nichte vor deinem Grimme.
8 Du stellst dir unsere Vergehen vor Augen
unsere geheimen Sünden vor deine Leuchte.
9 Denn jeder unserer Tage geht zur Neige unter deinem Grimme,
so auch verbringen wir unsere Jahre.
10 Unser Leben für sich währt siebzig Jahre
und bei hoher Kraft achtzig Jahre;

---

das Suff. im objektiven Sinne, = der Samenfluss, woraus sie werden. Für שָׁנָה aber ist שֵׁנָה zu lesen, und dies als Zeitbestimmung zu יהיו zu fassen. Dichterisch können wohl die neun Monate der Schwangerschaft des Weibes ein Jahr genannt werden. Auch LXX sahen in זרמתם ein Substantiv und in שנה einen Zeitabschnitt. Im zweiten Halbvers ist mit dem Morgen der auf die völlige embryonische Entwickelung folgende Morgen, d. i., der Tag der Geburt, gemeint. יחלף ist nicht Relativsatz mit Bezug auf חציר, sondern erhält sein Subjekt aus dem Zusammenhang und ist = sprosst man. Wie Gras sprossen ist so viel als mit denselben Aussichten wie das Gras wachsen; vgl. zu 92, 8 und 13. Der Vergleich wird übrigens gleich darauf von dem Dichter selbst erklärt. 6 Für ימֹלֵל liest man besser יְמֹלַל. Das Ganze ist Relativsatz in Bezug auf חציר. Wie das Gras blüht und sprosst der Mensch am Morgen, um am Abend abgeschnitten zu werden und zu verwelken. Der Sänger hätte die Erbärmlichkeit des menschlichen Daseins gar nicht kraftvoller und schöner ausdrücken können. Beinahe ein Jahr bringt der Mensch im Keime zu, um unter Umständen nicht einen vollen Tag sich des Lebens zu erfreuen! Ueber die Bemessung des Verlustes nach der Zeit, welche die Entstehung des Verlorenen erforderte, vgl. Jona 4, 10. 7 Auf den ersten Blick ist man versucht, anzunehmen, dass hier der Wechsel der Person des Suffixes den Uebergang von der Betrachtung des Schicksals des Menschen im allgemeinen zur Betrachtung der Schicksale Israels und seines Volkslebens bezeichne. Allein der Gedanke in V. 10 belehrt uns eines andern. Die Bemessung des Lebens, wie sie dort gegeben ist, kann nur auf die Existenz eines Einzelnen, nicht auf eine Volksexistenz bezogen werden. Folglich ist hier immer noch vom Menschen im allgemeinen die Rede, und es müssen daher in diesem und den folgenden zwei Versen sämtliche Perfecta im Sinne des Präsens verstanden werden. 8 Ueber מאור vgl. zu 74, 16. מאור פניך ist eigentlich die Leuchte deiner Person, d. h. die Leuchte, deren du allein dich bedienst. 9 Es ist nicht wahr, dass פנה das Dahinschwinden der Zeit bezeichnet. Vom Tage gebraucht, bezeichnet das Verbum dessen Neigen zum Abend; vgl. Jer. 6, 4. Danach muss man כל hier distributiv fassen. Der Dichter denkt an die einzelnen Tage und behauptet, dass jeder von ihnen, wo nicht ganz Unglückstag, so doch zur Neige geht unter dem Grimme JHVHes. Für כְּמוֹ הֶגֶה, das keinen vernünftigen Sinn gibt, lies כְּמוֹהֵנָּה und fasse dies adverbiell, = in gleicher Weise. 10 בהם, welches fast von allen Neuern ganz ignoriert wird, ist kein Flickwort, sondern trägt zum Sinne des Satzes wesentlich bei.

sein Stolz aber ist Jammer und Elend,
denn es ist gar schnell dahin, und wir verschwinden spurlos.
11 Wer weiss zu begegnen deinem gewaltigen Zorn,
und, wie es deine Verehrung erheischt, deinem Grimm?
12 Dieweil wir also unsere Tage zählen,
lass uns dies wissen, damit wir zur Vernunft kommen.
13 Lass ab, JHVH, wie lange noch?
und werde andres Sinnes über deine Diener.

Ihm entspricht בגבורת im folgenden Satze. בהם ist also = per se, d. i., sich selbst überlassen, von nichts begünstigt. Zu diesem Gebrauch von ב vgl. Ez. 14,7 נענה לו בי. Wegen בגבורת vgl. zu 6, 8. Für das sinnlose וַנָּעֻפָה lies וַנֵּעֲפָה von עפה = عفا spurlos verschwinden. 11 Es ist geradezu unbegreifiich, wie man es fertig bringen kann, hier der traditionellen Erklärung zu folgen. „Wer kennt die Stärke deines Zornes?" konnte der Dichter unmöglich fragen, der nach V. 7 und 9 den gewaltigen Zorn seines Gottes nur zu gut kannte. Seine Frage muss daher einen andern Sinn haben, nämlich den: wer weiss Bescheid mit deinem Zorn, d. h. wer weiss ihm zu begegnen? Ueber diesen Gebrauch von ידע vgl. Pr. 24, 22 ופיד שניהם מי ידע = und das von ihnen beiden, von JHVH und dem König, kommende Unheil, wer weiss ihm zu begegnen?[116]) Wie פיד שניהם, ist dort auch das vorhergehende אידם zu verstehen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. איד אל Hi. 31, 28. — עברתך ist ein zweites Objekt zu ידע. 12 Die Präposition in למנות ist im kausalen Sinne zu verstehen; vgl. zu 51, 6 und besonders zu 125, 3. הודע ist faktitiv von ידע, wie dies im vorherg. Verse gebraucht ist. Sowohl das persönliche als das sachliche Objekt ist hier nicht ausgedrückt, weil sie sich beide leicht aus dem Zusammenhang ergeben. Im zweiten Halbvers ist ein weises Herz bringen so viel wie: Verstand bekommen, oder wörtlicher solchen entwickeln. In der ältern Sprache würde der Ausdruck וְנָבֹא בִלְבַב חָכְמָה gelautet haben. Vgl. Ez. 16, 7, wo „die schönste weibliche Zier, die Brüste, entwickeln" בוא בעדי עדים heisst. Später gestaltet sich jedoch dieses „Kommen mit" zum einfachen Bringen. Vgl. den mischnäischen Ausdruck הביאה סימני נערות = sie hat (an ihrem Körper) Zeichen der Mannbarkeit hervorgebracht, d. i., sie hat sich zur merklichen Mannbarkeit entwickelt. Ueber den Ausdruck הֵבִיא לֵב vgl. Pr. 8, 5, wo für das zweite הָבִינוּ offenbar הָבִיאוּ zu lesen ist. — Der Sinn des Ganzen ist nun der: Wenn der Mensch länger lebte, würde ihn wohl die Erfahrung lehren, wie er handeln muss, um Gottes Zorn gegen sich nicht zu erregen. So abet müsse ihm Gott dazu verhelfen und den nötigen Bescheid geben, wie er seinem Zorn aus dem Wege gehen könne. Bei dieser Bitte kommt natürlich schon Israel speziell in Betracht, nicht der Mensch im allgemeinen. Einer Vermittelung des Ueberganges von der allgemeinen Betrachtung des Menschen zu dieser speziellen Bitte für Israel bedarf es um so weniger, als ein hebräischer Dichter selbst bei einer allgemeinen Betrachtung menschlicher Schicksale im Grunde doch nur an sein Volk denkt. Wichtig für uns ist diese Bitte insofern, als sie zeigt, dass dem Dichter der Inhalt dessen, was zu seiner Zeit von den heiligen Schriften existierte, den verlangten Bescheid in befriedigender Weise nicht gab. Vieles davon mochte ihm schon veraltet und für seine Zeit

14 Erquicke uns bald mit deiner Huld,
dass wir jauchzen und uns freuen aller unserer Tage.
15 Erfreue uns so viele Tage, als du uns gebeugt,
so viele Jahre, als wir Unglück erfahren.
16 Lass an deinen Dienern sich zeigen dein Wirken
und deinen Glanz an ihren Kindern.
17 Und die Huld JHVHes, unseres Gottes, sei mit uns,
und das Werk unserer Hände fördere uns,
ja fördere das Werk unserer Hände.

91.

1 Der du dich in den Schutz des Höchsten begibst,
im Schatten ŠDJ's weilen möchtest,

---

nicht mehr passend erscheinen. 13 שובה ist = komm davon ab. 14 Wegen בבקר vgl. zu 5, 4 בכל ימינו ist Objekt, nicht Zeitbestimmung. 16 Hier ist nicht, wie Ewald meint, von der „grossen, göttlichen messianischen Tat" die Rede. Es handelt sich an dieser Stelle um etwas Praktischeres, um eine Kundgebung der Gunst JHVHes für seine Diener an ihrem Aeussern, ihren Leibern. Die Diener JHVHes und ihre Kinder waren zur Zeit aus Mangel an Mitteln schlecht genährt und ärmlich gekleidet, und es wird daher hier um Besserung in dieser Hinsicht gebeten. פעל ist hier nicht Tat, sondern Wirken, das Eingreifen in das Schicksal Israels. Welcher Art dieses Wirken und Eingreifen ist, zeigt im allgemeinen der Umstand, dass es erwünscht wird, besonders aber הדרך in der Parallele. Offenbar bezeichnet פעל etwas Geringeres als הדר. Dass ersteres für die Diener JHVHes selbst, während letzteres für ihre Kinder erbeten wird, rührt daher, dass, wie ihre modernen Nachkommen, auch die alten Hebräer das Beste stets ihren Kindern gaben. In Aegypten erging an die Israeliten der ausdrückliche Befehl, mit den Sachen aus Gold und Silber, die sie beim Auszug dort erhalten würden, ihre Kinder zu schmücken. Sieh Ex. 3, 22 und vgl. auch Mi. 2, 9. Wer noch daran zweifeln sollte, dass הדר על nur prächtige Kleidung und Schmuck, die man anhat, bezeichnen kann, der vgl. Ez. 16, 13 und 14. 17 מעשה ידינו ist = unser Geschäft.

91.

1 Fasse יֹשֵׁב als Anrede und vgl. die Suff. in V. 3, 4, 7 etc., die alle die der zweiten Person sind. Dass das Verbum im zweiten Halbvers in der dritten Person ist, spricht nicht gegen diese Fassung, denn das ist bei allem, was sich unmittelbar auf einen Vokativ bezieht, eigentlich die Regel, wenn auch hie und da Ausnahmen davon vorkommen. Dagegen müssten jene Suffixa nach Olshausen, welcher annimmt, dass אשרי vor ישב ausgefallen ist, unbedingt in der dritten Person sein; vgl. 41, 2—4 und 112, 1—3. יֹשֵׁב aber ist hier nicht jemand der sitzt, sondern jemand, der sich setzt. Es ist also hier vorläufig nur von dem die Rede, der sich in Gottes Schutz begibt, nicht von jemand, dem dieser Schutz gewährt ist, denn dieser weiss ja den Inhalt des ganzen Liedes aus Erfahrung. Von der Gewährung des Schutzes ist erst weiter unten die Rede. Die Richtigkeit dieser Fassung geht deutlich aus dem zweiten Halbvers hervor, wo es יִתְלוֹנָן,

2 sprich von JHVH: „Meine Zuflucht und meine Burg,
„mein Gott, auf den ich vertraue!“
3 Denn er rettet dich aus der Schlinge des Voglers,
vor dem Anschlag der Tücke.
4 Mit seinen Fittichen deckt er dich,
und unter seinen Flügeln bist du geborgen.
Schild und Schirm ist seine Treue.
5 Du brauchst nicht zu fürchten vor Gefahr bei Nacht;
vor dem Pfeil, der am Tage daher fliegt,
6 vor der Pest, die im Finstern schleicht,
vor der Seuche, die am hellen Tage wütet.
7 Es fallen dir zur Linken tausend
und zehntausend zu deiner Rechten,
an dich tritt sie nicht heran.
8 Du wirst es nur sehen
und die Vernichtung der Gottlosen erleben.
9 Denn du sprichst, „JHVH ist meine Zuflucht“,
hast den Höchsten zum Beistand dir genommen.
10 Nicht kann Unglück dir widerfahren,
noch Ungemach Zutritt suchen zu deinem Zelte.

---

nicht יָלִין heisst, denn das Hithp. drückt nicht das Weilen an einem Orte aus, sondern das Verlangen und das Streben, dort zu weilen. 2 Für אֹמַר ist אֱמֹר zu lesen. ליהוה ist nicht zu, sondern von JHVH. Eigentlich heisst אמר ליהוה nenne JHVH. Die darauf folgenden Worte sind nicht, etwa wie das „Vater unser“ als vorgeschriebene stehende Formel eines Stossgebets zu fassen, sondern der Sinn ist einfach der: Du tust gut daran, dir JHVH zum Schutze zu nehmen und dich auf ihn zu verlassen. Der Rest des Liedes ist die Begründung dieser Behauptung. Zur Ausdrucksweise vgl. Pr. 7, 4. 3 Für מִדֶּבֶר ist entschieden מִדְּבַר, zu lesen. דבר הוות ist = tückischer Anschlag; vgl. 64, 6, wo דבר gleichfalls in Verbindung mit Schlingen vorkommt. דֶּבֶר kommt im St. constr. nicht vor; auch ist von der Pest erst weiter V. 6 die Rede. 4 Das dritte Versglied muss mit dem Folgenden verbunden werden. Denn Schild und Panzer schützen vor der Schlinge nicht, wohl aber vor dem Pfeile. 5 Dass פחד Gefahr heissen kann, ist schon früher bemerkt worden. Die nächtliche Gefahr ist die Gefahr, Nachts von Räubern oder Mördern überfallen zu werden; vgl. Ct. 3, 8. 7 Für מצדך lies, wie der Parallelismus dringend verlangt, מִיָּדְךָ. יָמִין gegenübergestellt, ist יד, wie immer, die linke Hand. 8 בעיניך תביט heisst nach der Bemerkung zu 44, 2: du wirst es nur sehen, aber nicht davon betroffen werden. שִׁלֻּמָה ist = völlige Vernichtung, Garaus. 9 Vor מחסי עליון müssen wir wohl für uns ein Verbum des Sprechens ergänzen, der Hebräer aber bedarf eines solchen nicht. Für ihn bildet der Ausdruck einen Satz, der, adjektivisch gefasst, Prädikat zu אתה ist; vgl. M. K. zu Hos. 14, 9. אתה aber bezieht sich auf den angeredeten Menschen, nicht auf JHVH. Wegen מעונך vgl. zu 90, 1. 10 Ueber יקרב באהלך vgl. Ri. 19, 18

11 Denn seine Engel entbietet er dir,
dass sie auf all deinen Wegen dich behüten.
12 Auf den Händen werden sie dich tragen,
dass du dir an einem Stein den Fuss nicht verletzest.
13 Du wirst den Löwen reiten, eine Natter zum Zaum,
auf dem jungen Löwen fahren, eine Schlange zum Zügel.
14 „Weil er an mir hängt, will ich ihn erretten,
„will ihn erhöhen, weil er meinen Namen bekennt.
15 „Er ruft mich an, und ich erhöre ihn,
„mit ihm bin ich in seiner Not;
„ich errette ihn, und er dankt mir sehr.
16 „Langes Leben, wie er sich's wünscht, will ich ihm geben,
„und ihn schauen lassen mein Heil."

---

und arab. تقرّب به, welches nie ein zufälliges Nahekommen ausdrückt. **13** Wenn hier vom blossen Treten und Zertreten die Rede wäre, dann wäre die Paarung von je einem reissenden Tier mit einem Reptil statt der Paarung nach der Art höchst unnatürlich. Dazu kommt noch, dass das Schreiten über lebendige Löwen — denn lebendig müssen die Tiere ja sein — doch wohl undenkbar ist. Endlich sollte ja der Angeredete nach V. 12 gar nicht zu Fuss seinen Weg gehen. Aus diesen Gründen muss man דרך und רמס hier als poetische Ausdrücke für „reiten" fassen; vgl. Ovid, Met. V, 817 „pressêre sedilia", und, besonders zu דרך Dt. 38, 29 gegenüber Jes. 58, 14. Danach ist תנין nicht Drache, sondern, wie Ex. 7, 9, grosse Schlange, und das Waw in beiden Paaren nicht einfach kopulativ, sondern im ergänzenden Sinne zu verstehen, etwa wie „und" in „Pferd und Wagen". Wir hätten hier also das Bild von einem Menschen, der auf einem Löwen reitet und eine Schlange als Zaum gebraucht. Dies scheint den Hebräern das Ideal menschlicher Macht und Grösse gewesen zu sein. Spuren von dieser Vorstellung haben sich in der nachbiblischen jüdischen Literatur erhalten. Nach dem Talmud soll Nebukadnezar nach längerer Abwesenheit plötzlich erschienen sein auf einem Löwen reitend, der eine Schlange um den Hals zum Zaum hatte.[117]) Sieh Sabbath 150a. **14** Das erste כי leitet die direkte Rede ein. Das Kausalverhältnis im ersten Halbvers wird durch Waw = arab. ف ausgedrückt. Auch hier haben wir den schon vorhin mehrmals erwähnten Chiasmus. Denn das erste Versglied entspricht V. 12 und das zweite V. 18. **15** Für ואכבדהו ist ohne Zweifel ויכַבְּדֵנִי zu lesen; vgl. 50, 15. **16** אשביעהו will in dieser Verbindung verstanden sein. Von jemand, der ein sehr hohes Alter erreicht hat, sodass er gleichsam gern vom Leben schied, heisst es Gn. 35, 29 und Hi. 42, 17, er starb שְׂבַע יָמִים Danach ist „jemand mit langem Leben sättigen" so viel wie ihn so lange leben lassen, als ihm das Leben noch lieb ist, oder so lange, als er es wünscht. Unter בישועתי kann nur das Heil der ganzen Nation verstanden werden. Zu all den vorhergehenden Versprechungen persönlichen Heiles für den, welcher in JHVHes Schutz sich begibt, wird am Schlusse noch das Versprechen eines hohen Alters hinzugefügt, welches ihm möglich machen soll, das Heil des gesamten Israel zu erleben. Dies ist für den wahren Frommen, dem das Schicksal seines

92.

1 Ein Psalm. Ein Lied für den Sabbattag.

2 Es geziemt sich, JHVH zu preisen
und deinem Namen, Höchster, zu lobsingen;

3 zu schildern am Morgen deine Huld
und in den nächtlichen Stunden deine Treue.

4 Ich muss zum zehnsaitigen Psalter und zur Harfe greifen,
muss greifen zum Saitenspiel auf der Zither.

5 Denn du hast mich erfreut mit deiner Tat,
ich juble über das Werk deiner Hände.

6 Wie sind doch deine Taten so gross, JHVH,
deine Pläne so tief!

7 Der Dumme merkt nicht darauf,
und der Tor beachtet dies nicht,

8 dass, wenn die Gottlosen blühen,
wie das Gras es ist,
dass alle Uebeltäter sprossen,
um vertilgt zu werden für immer.

9 Du aber bist erhaben,
bist in Ewigkeit, JHVH.

10 Denn fürwahr, deine Feinde, JHVH,
fürwahr, deine Feinde verlieren sich,
es zerstreuen sich alle Uebeltäter.

Volkes nicht minder am Herzen liegt, als das eigene persönliche Heil, ein doppelter Segen; vgl. 128, 5.

92.

2 טוב ist nicht Partizip, sondern Perf. im Sinne des Präsens. Das darin enthaltene persönl. Pronomen antizipiert den folg. Infinitiv, der das eigentliche Subjekt ist. Zur Bedeutung dieses Verbums hier vgl. Gn. 29, 19. 3 בקר kontrastiert sonst nicht mit לילה, und da בקר hier im Sing. steht, so fasst man לילות besser im Sinne von „die nächtlichen Stunden" des Tages, von dessen Morgen im vorherg. die Rede ist. 4 Für עֲלֵי lies beidemal עָלַי, ebenso וְעָלַי für וַעֲלֵי. Die Präposition drückt hier eine Obliegenheit aus. 5 Diese Worte bilden die Begründung der im vorherg. ausgesprochenen Obliegenheit. 7 ידע und יבין bezeichnen hier nicht ein Wissen und Begreifen, sondern ein Merken und Beachten. זאת weist auf das Folgende hin. 8 כמו עשב ist prädikativ zu fassen, denn der Sinn dieser Worte in Verbindung mit dem unmittelbar Vorherg. ist der: Der Tor bemerkt und beachtet nicht, dass, wenn die Gottlosen blühen, sie wie das Gras nur blühen. Wegen dieses Ausdruckes vgl. zu V. 13 und zu 90, 5 und zur Konstruktion Hi. 27, 14. 9 מרום ist Prädikat zu אתה. Dasselbe gilt von לעלם. 10 אבר heisst hier nicht umkommen, sondern aus der Gemeinde scheiden und ausserhalb derselben vereinzelt auftreten. Das Nähere hierüber findet sich M. K.

11 Und riesengross wächst meine Macht,
ich frohlocke und juble in deinem Namen.
12 Denn an meinen Gegnern sehe ich meine Lust,
höre mit Freuden vom Sturz meiner Widersacher.
13 Die Frommen blühen wie die Palme,
wachsen wie die Ceder auf dem Libanon.
14 Verpflanzt in das Haus JHVHes,
blühend in den Höfen unseres Gottes,
15 werden sie noch im Greisenalter grünen,
markig und frisch sein,
16 zu verkünden, dass gerecht JHVH
und an meinem Horte kein Unrecht ist.

93.

1 JHVH ist König geworden, ist mit Hoheit angetan,

---

zu Dt. 26, 5. Nur in dieser Fassung ist der Parallelismus hier vollkommen. **11** Für נִּתָּרֶם lies נִתְּרָם und fasse קרני als Subjekt dazu, wie denn auch im folg. Verse עיני Subjekt von ותבט ist. In obiger Uebers. ist das hebräische Bild vom Horn des Wildochsen gehörig verdeutscht. Dass der Text des zweiten Halbverses verderbt ist, unterliegt keinem Zweifel. Aber es ist nicht leicht, das Ursprüngliche mit Bestimmtheit zu ermitteln. In obiger Uebersetzung wird angenommen, dass der Text ursprünglich גִלֹּתִי בְשִׁמְךָ אֶרְנֵן lautete. **12** בקמים עלי מרעים kann nicht bedeuten: von den Bösewichtern, die gegen mich aufstehen, denn dies müsste lauten: במרעים הקמים עלי. Ebensowenig können die Worte heissen: wenn Bösewichter gegen mich aufstehen; denn dies müsste lauten: בקום וגו׳, ausserdem würde dann zu תשמענה das Objekt fehlen. Man fasst daher מרעים besser nicht als Partizip, sondern als Substantiv, nach der Form von מֵסַב, Ct. 1, 12. Das Wort heisst Unheil, Sturz, Verderben. ב in בקמים gehört zur Konstruktion von תשמענה, wie ב in בשורי zu ותבט, und drückt wie dieses die Freude über die Wahrnehmung aus. Der Satz sollte eigentlich lauten: בְּמֵרֵעֵי הקמים עלי תשמענה אזני, ist aber aus rhytmischen Gründen umgestaltet, weil so בקמים עלי dem בשורי genauer entspricht. In ותבט עיני und תשמענה אזני tragen die Nomina bei ihnen vorangestelltem Verbum zum Sinne nichts bei. Vgl. die Bemerkung zu 189, 16. Sie gehören im Hebr. zur dichterischen Ausmalung, die aber im Deutschen sich nicht nachahmen lässt, und sind darum in der Uebersetzung nicht ausgedrückt. **13** Im Gegensatz zu den Gottlosen, welche nach V. 8 wie das Gras blühen, blüht der Fromme wie die Palme, d. i., er blüht wie diese, um viele Jahre zu bestehen. Denn kein Mensch pflanzt eine Palme, um sie wie das Gras nach kurzer Zeit abzuhauen. **14** Wegen שתולים vgl. zu 1, 3. **16** Waw in ולא ist = ف und leitet, wie öfter, das Prädikat im Nominalsatz ein. Dies geschieht meistens, um die grammatische Relation einleuchtender zu machen.

93.

Ein Siegesliedchen, dessen Sprache und Inhalt nicht wenig an Ps. 47 erinnern. Nach V. 5 zu urteilen war besonders der Tempel durch die Angriffe der besiegten Feinde gefährdet worden.

1 JHVH ist König geworden ist so viel wie: er hat das Land vom Feinde

JHVH zeigt fortwährend seine Macht,
da wird die Welt auch feststehen, nimmer wanken.
2 Dein Thron ist wieder hergestellt wie einst,
du bist wieder wie vor Alters.
3 Es haben Ströme, JHVH, Ströme haben getobt,
Ströme haben getost.
4 Mächtiger als das Tosen dieser vielen Wasser
ist die Meeresbrandung,
mächtiger noch als sie ist JHVH in der Höhe.
5 Deine Anordnungen sind für lange Dauer,
in dein Haus, JHVH, das heilige, werden wir lange noch wallen.

---

befreit und ihm die Herrschaft darüber entrissen. Sich mit etwas kleiden oder gürten ist bildlich so viel, als davon untrennbar werden, dauernden Gebrauch davon machen; vgl. 109, 18 und 19 und Hi. 29, 14 וילבשני. Ueber das Gürten vgl. besonders Jer. 13, 11. Den Gürtel legt der Orientale wegen seines losen Gewandes fast nie ab; vgl. zu 80, 12. Das zweite לבש ist als Dittographie zu streichen. Für תִּכּוֹן liest Baethgen hier und 96, 10 תִּכֵּן und fasst יהוה als Subjekt dazu. Aber תכון ist durch 1 Chr. 16, 30, wo תכן gar nicht passt, geschützt. Baethgen mochte hier תכון bezweifeln, weil er dabei den Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Halbvers nicht einsah. Der Zusammenhang leuchtet jedoch ein, wenn man אף als das Moment des Entsprechenden von Ursache und Wirkung hervorhebend fasst; vgl. das sinnverwandte גם Gn. 27, 33 und 32, 7. Danach ist die Sicherstellung der Welt die Folge davon, dass JHVH die Zügel der Herrschaft ergriffen hat. Denn unter Welt ist hier die Weltordnung oder vielmehr die Ordnung der jüdischen Welt zu verstehen. Nur wenn sie sich selbst überlassen ist, kann diese durch böse Menschen gestört oder auch zerstört werden, nicht aber wenn JHVH sie beherrscht. 2 מאז ist = wie von jeher. Aehnlich ist מעולם zu verstehen. Die Präposition in diesen Nomina machte die Vorsetzung von כ unmöglich. 3 Die Fluten sind ein Bild feindlicher Heere; vgl. Jes. 8, 7. 4 Unter מים רבים ist nichts anderes als was unter dem vorherg. נהרות zu verstehen. אדירים ist als Prädikat zu משברי ים zum folg. zu ziehen und אדיר nicht absolut, sondern in Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende zu fassen. Die Brandung des Meeres übertrifft an Macht die Fluten der feindlichen Heere; JHVH aber ist noch mächtiger, als die Meeresbrandung, also geschweige denn die feindlichen Heere. 5 Wegen עדתיך vgl. zu 19, 21. Hier bezeichnet עדות im Plural religiöse Institutionen. נאמנו ist = sind für lange Dauer. Wegen לארך ימים passt die traditionelle Fassung von לביתך נאוה קדש durchaus nicht. In diesem Satze kann קדש nicht Subjekt sein. Das Subjekt muss hier etwas bezeichnen, das dem Wechsel und der Wirkung der Zeit unterworfen ist. Nur dann hat die Zeitbestimmung לארך ימים ihre Berechtigung. Es bleibt daher nichts übrig, als נָאֲוָה, von נאוה, für נָאֲוָה zu lesen und קדש als nähere Bestimmung von ביתך zu fassen, sodass בֵּיתְךָ קֹדֶשׁ = בֵּית קָדְשֶׁךָ ist, Zur Konstr. vgl. Lev. 6, 3 מדו בד. Das Dazwischentreten des Verbums kann in der Poesie nicht auffallen. אוה in Kal heisst sich irgend wohin begeben, besonders der Ruhe halber; vgl. arab. أوى.

94.

1 Als Gott der Rache, JHVH,
als Gott der Rache zeige dich in deinem Glanze!
2 Erweise dich herrlich als Richter der Erde,
vergilt den Uebermütigen, was sie ohne Anlass getan.
3 Wie lange sollen die Gottlosen, JHVH,
wie lange sollen die Gottlosen triumphieren,
4 schonungslos grausige Rede führen,
gewalttätig auftreten alle Frevler?
5 Sie bedrücken dein Volk, JHVH,
peinigen die ewig Deinen;
6 würgen die Witwe und den Heimatlosen,
morden die Verwaisten
7 und sprechen: Jah sieht es nicht,
und der Gott Jacobs achtet nicht darauf.
8 Seht doch ein, ihr Dummen des Volkes,
und ihr Toren, wann wollt ihr das begreifen:
9 der das Ohr wachsen liess, wird doch wohl hören,
der das Auge gebildet, doch wohl sehen?
10 der unter Völkern Zucht geschaffen, wird doch wohl strafen?
der die Menschen das Wissen lehrt,
11 JHVH, er weiss doch wohl um die Pläne der Menschen? —
wie eitel sie sind.

Es soll also hier gesagt werden, dass das Heiligtum JHVHes recht lange bestehen wird, sodass seine Verehrer es lange werden besuchen können.

94.

1 אל נקמות ist beidemal nicht Teil der Anrede, sondern Prädikatsnomen, und die Konstr. dieselbe wie wir sie oben 80, 2 gefunden. Für הוֹפִיעַ ist wie dort הוֹפִיעָה zu lesen. He ist hier wegen des Folg. ausgefallen. 2 הנשא ist = erweise dich herrlich. Auch hier ist שפט הארץ nicht Anrede, sondern Prädikatsnomen. Wegen גמול vgl. zu 18, 6. 4 Ueber יביעו siehe die Ausführung zu 19, 2. Für יִתְאַמְּרוּ ist wahrscheinlich zu lesen יִתְעַמְּרוּ = treten gewalttätig auf. Dann schliesst sich das unmittelbar Folgende daran sehr gut an. Der Textfehler entstand durch das vorherg. ידברו, welches hier auf ein dem Grundbegriff nach verwandtes Verbum schliessen liess. 7 Hierin liegt der Schwerpunkt des ganzen Vortrags von V. 8 an. Denn die gottlosen Bedrücker schliesseu aus ihrer Straflosigkeit, dass JHVH auf ihr Tun nicht achtet, und seine göttliche Ehre leidet darunter. Dass solche Vorstellungen bei JHVH wirken, ist schon früher gezeigt worden. 9 Das He an der Spitze dieses und des folg. Verses wird besser mit dem Vokale des Artikels ausgesprochen. 10 Das erste Versglied ist zum Vorherg. und das zweite zum Folgenden zu ziehen. 11 Logisch ist מחשבות Subjekt des abhängigen Satzes und ist nur des Nachdrucks halber als Objekt in den Haupt-

12 Wohl dem Manne, den du unterweisest
und aus deiner Lehre damit vertraut machst,
13 (ihn beruhigend über das Glück des Bösen,
während dem Gottlosen die Grube gegraben wird,)
14 dass JHVH sein Volk nicht verstösst
und die ewig Seinen nicht verlässt,
15 dass doch noch nach Gerechtigkeit das Gericht ausfällt,
daher die Redlichen ihr nachgehen müssen.
16 Wer von mir könnte bestehen vor den Bösewichten,
wer von mir gegen die Uebeltäter Stand halten?
17 Wäre JHVH nicht Beistand mir,
Ich läge wohl schon in der Todesstille.

---

satz gezogen. Zur Konstr. vgl. Gn. 1, 4. Der ganze zweite Halbvers ist aber wahrscheinlich zu streichen. Wie es Vers 9 nur darauf ankommt, dass JHVH hört und sieht, nicht aber auf den Gegenstand der Wahrnehmung, so ist hier nur die Tatsache wesentlich, dass er die Gedanken der Menschen kennt; welcher Art diese Gedanken sind, bleibt gleichgiltig. Die drei Worte wurden hinzugesetzt, nachdem man V. 10 und 11 irrtümlicher Weise in zwei Strophen geteilt, worauf die zweite eines zweiten Gliedes ermangelte. **12** תורה bezeichnet hier nicht JHVHes Gesetz, sondern das, was über ihn selbst gelehrt wird. Aus dieser Lehre wird, wie wir gleich sehen werden, hier nur das hervorgehoben, was geeignet ist, den Frommen über das unerklärliche Wohlergehen des Frevlers zu beruhigen. **13** מימי רע ist = wegen der guten oder besten Tage des Bösewichts; vgl. zu 49, 6. JHVH belehrt den Frommen, und seine Belehrung beruhigt ihn über die Aergernis erregende Erscheinung, dass es manchen Bösewichtern wohl ergeht. עד ist = während und ist Bestimmung zu להשקיט und nicht zu מימי, und das Ganze bildet zwei eingeschaltete Umstandssätze, deren zweiter vom ersten abhängt. **14** Dieser und der folgende Vers entfalten den oben angedeuteten Punkt aus der Lehre über JHVH. כי ist also beidemale = dass, nicht denn. Dass JHVH sein Volk für immer nicht verlassen kann, ist ein wesentliches Moment der Lehre über ihn, das geeignet ist, den Frommen in seinem Leiden durch den mächtigen Frevler, Trost zu geben. Einen noch wesentlichern und tröstlichern Punkt aus der Lehre über JHVH nennt der folgende Vers. **15** Waw in ואחריו ist = ف und bezeichnet den damit eingeleiteten Satz als logische Folge des Vorhergehenden. Das Suff. geht auf צדק. Hinter einer Person oder Sache sein ist ihr folgen, von ihr geführt und geleitet werden; vgl. 1 K. 20, 19. **16** Wegen יקום vgl. 89, 44 הקמתו במלחמה und Arab. وقف فى الحرب. לי ist beidemal nicht Dativ commodi, sondern nähere Bestimmung von מי, sodass מי לי = „wer von mir" ist; vgl. Ri. 1, 1. Der Dichter spricht also im Namen des Volkes. **17** עזרתה. welches, wie schon früher in ähnlichem Falle bemerkt, seiner Form nach nur in einem casus obliquus stehen kann, ist Apposition zu יהוה, und folglich kann auch letzteres nicht im Nominativ gedacht werden. Im Arabischen folgt zwar auf لولا stets ein Nomen im Nominativ, doch kann nach Mufassal, Fassl 159 ein Pronomen als Genitivsuffix daran angehängt werden, was undenkbar wäre, wenn nicht auch das Nomen in solchem Falle in älterer Zeit in das Genitivverhältnis

18 Wenn ich dachte, es wanke mein Fuss,
hielt deine Huld, JHVH, mich aufrecht;
19 wenn mein Inneres voll war von quälenden Gedanken,
erheiterten mich deine Tröstungen.
20 Darf Frevel dir den Thron streitig machen,
soll Unrecht in die Enge treiben das Recht?
21 Ungerecht greifen sie den Frommen an
und verdammen den unschuldigen Menschen;
22 aber JHVH wird eine Burg mir sein,
und mein Gott der Hort meiner Zuflucht.
23 Er wird ihr Verderben über sie selbst bringen
und sie durch ihre eigene Bosheit vernichten.
Es wird sie vernichten JHVH, unser Gott.

95.

1 Kommt, lasset uns JHVH zujauchzen,
entgegenjubeln unserem heilvollen Hort!
2 Lasst uns mit Dank vor sein Angesicht treten,
mit Gesängen ihm zujauchzen.
3 Denn ein grosser Gott ist JHVH
und Grosskönig über alle Götter;
4 er, der der Erde Tiefen beherrscht
und dess die höchsten Berge sind;
5 dess ist das Meer, das er ja geschaffen,
und das feste Land, das seine Hände gebildet.

---

hätte treten können. 20 יְחָבְרְךָ ist eine Unform. Lies הֲיִתְחֹבֶרְךָ = kann dir streitig machen?, eigentlich, kann sich mit dir mitbewerben? Dann fasse הוות als Subjekt und כסא als zweites Objekt. Ueber die Bedeutung des Verbums vgl. zu מתברך 45, 8 und über dessen Form zu 101, 5. Für יֹצֵר lies יָצֻר als Imperf. von צור. 21 Für יָגוֹדּוּ lies יָגוּרוּ und vgl. zu 59, 8. Der zweite Halbvers ist nach dem massor. Text unhebräisch, da דם נקי nur in Verbindung mit tatsächlichem Mord, nicht aber in Bezug auf blosse Verdammung gebraucht werden kann. Für דָּם ist daher וְאָדָם zu lesen und zum Ausdruck אדם נקי Hi. 20, 29 und 27, 13 אדם רשע zu vergleichen. 22 ויהי drückt nicht etwas Geschehenes, sondern etwas mit Gewissheit zu Erwartendes aus; vgl. zu 55, 18 וישמע. 23 וישב ist in demselben Sinne wie ויהי im vorherg. Verse zu verstehen. ברעתם ist = durch ihren eigenen bösen Anschlag.

95.

3 מלך גדול ist nicht = ein grosser König, sondern Grosskönig; vgl. 2 K. 18, 19. Sonst hätte das Adjektiv hier gar keinen Sinn. 4 תועפות ist ein dunkles Wort, sowohl seiner Abstammung als auch seiner Bedeutung nach. Dem Zusammenhang nach hier und sonst bezeichnet der Ausdruck grossen Umfang und riesige Dimensionen. 5 Zu ויבשת ist aus dem Vorherg. לו zu ergänzen,

6 Kommt, lasst uns niederfallen und uns bücken,
lasst uns das Knie beugen vor JHVH, unserem Schöpfer.
7 Denn er ist unser Gott,
und wir das Volk seiner Weide und seine liebste Herde,
wenn ihr heute auf seine Stimme horchet:
8 „Verhärtet euer Herz nicht wie in Meriba,
„wie am Tage von Massa in der Wüste,
9 „da mich euere Väter versuchten,
„mich prüften, obschon sie mein Tun gesehen.
10 „Vierzig Jahre ertrug ich jenes Geschlecht,
„denn ich dachte, das Volk hätte die Besinnung verloren,
„doch sie wollten sich in meine Wege nicht finden.

---

und ידיו יצרו als Relativsatz zu fassen. 7 צאן ידו ist = seine Lieblingsschafe; vgl. Ez. 27, 21 סחרי ידך deine liebsten Geschäftsfreunde, und Jes. 57, 10 חית ידך deine Lieblingsgesellschaft. Das Nähere hierüber sieh M. K. zu Gn. 31, 29, wo nachgewiesen ist, dass man in vormonotheistischer Zeit auch seinen Hauptgott אֵל יָדִי nannte. Dass אם nie. Wunschpartikel ist, ist schon oben zu 81, 9 bemerkt worden. Das Wörtchen ist hier, wie gewöhnlich, Bedingungspartikel, שמע ב aber heisst nicht gehorchen, sondern, wie Hi. 37, 2, auf etwas horchen. Die Apodosis ist ausgefallen, weil sie sich aus dem Folg. leicht ergibt. Denn der Sinn ist, der: Wenn ihr heute auf seine Stimme horcht, so werdet ihr auf folgende Ermahnung achten. 9 גם ist = obschon. 10 קוט kommt sonst in Kal nicht vor. Auch passt dessen angeblicher Sinn hier nicht zum unmittelbar darauf folgenden, welches, wie bald gezeigt werden soll, Begründung des Vorhergehenden ist und etwas zu Gunsten des in Rede stehenden Geschlechtes aussagt. Man lese daher אָקוּם für אָקוּט. קום ב kann sehr gut „ausstehen, ertragen“ bedeuten. וָאֹמַר ist = denn ich dachte. Denn das leiseste Denken kann durch אמר bezeichnet werden. Was תעי לבב betrifft, so wird nach Jes. 21, 4 vom Herzen gesagt, es irre, wenn es vor Schreck sich nicht fassen kann. Und ungefähr dasselbe ist hier gemeint, nur dass hier nicht Schrecken, sondern die Ueberraschung des plötzlichen Wechsels der Verhältnisse es ist, dem die Unmöglichkeit der Fassung zugeschrieben wird. JHVH hatte die erste Widerspenstigkeit Israels nach dessen Auszug aus Aegypten seiner plötzlichen Befreiung aus der Knechtschaft zugeschrieben, als hätte der rasche Wechsel dem Volk nicht Zeit gegeben, sich in die neue Lage zu finden und einzusehen, dass Freiheit keineswegs Zügellosigkeit sei, und darum hielt er es mit ihm vierzig Jahre lang aus, aber vergeblich. Waw in והם ist demnach adversativ. Nur in dieser Fassung, wonach עם תעי לבב הם eine Annahme ausdrückt, welche durch die darauf folgenden Worte widerlegt wird, erklärt sich die Wiederholung von הם in diesem letzten Versglied. ידע ist hier ungefähr wie oben 90, 11 gebraucht und heisst sich an etwas gewöhnen, sodass man damit umzugehen weiss. Die Tradition ist also über diesen Punkt anders als im Pentateuch. Den verhängnisvollen Schwur tat JHVH nicht gleich, sondern nachdem er vierzig Jahre lang vergeblich gewartet; dann machte er den Widerspenstigen schnell ein Ende. 11 מנוחתי ist nicht etwa = die Ruhe-

11 „So schwur ich denn in meinem Zorne,
„sie sollen zu meiner Niederlassung nicht gelangen“.

96.

1 Singet JHVH ein neues Lied,
es singe JHVH alle Welt!
2 Singet JHVH, preiset seinen Namen,
meldet sein Heil von Meer zu Meer!
3 Kündet unter den Heiden seinen Ruhm,
unter allen Völkern seine Wundertaten.
4 Denn gross ist JHVH und hoch zu preisen,
zu verehren über alle Götter.
5 Denn alle Götter der Völker sind nichtig,
JHVH aber hat den Himmel geschaffen.
6 Mit Glanz und Glast vor sein Angesicht,
mit Pracht und Herrlichkeit in sein Heiligtum!
7 Bringet für JHVH herbei, ihr Geschlechter der Völker,
bringet für JHVH herbei Schätze und Herrlichkeiten!
8 Bringet für JHVH die Schätze, die seines Namens würdig,
nehmt Tribut mit und gehet zu seinen Vorhöfen!
9 Werft euch nieder vor JHVH
mit Gaben zur Verherrlichung seines Heiligtums;
es werbe alle Welt um seine Gunst!
10 Meldet unter den Völkern, JHVH ist König geworden,
da wird die Welt auch feststehen, nimmer wanken:
er richtet die Völker unparteiisch.

---

stätte, die ich meinem Volke gab, sondern meine Niederlassung, der Ort, den ich mir zur Wohnstätte auf Erden erkoren; vgl. 132, 13 und 14.

96.

1 כל הארץ ist = alle Welt, daher das Verbum im Plural. 2 מיום ליום, wofür es 1 Chr. 16, 23 מיום אל יום heisst, ist ein Ausdruck, der sonst nicht vorkommt. „Von Tag zu Tag“, d. i., fortschreitend, immer mehr, kann der Ausdruck nicht heissen, wie man denn auch für den deutschen Ausdruck diesen Sinn erst durch Hinzufügung eines Komparativs erhält. Man lese daher מִיָּם לְיָם, was dasselbe ist als das ältere מים עד ים. Somit wird die Steigerung des Gedankens hier ähnlich wie im vorherg. Verse. 4 נורא ist hier nicht furchtbar, sondern verehrungswert. 6 Die ersten vier Nomina stehen im Accusativ, der von einem zu ergänzenden Imperativ eines Verbums des Bringens abhängt; vgl. die arab. Ausdrücke دونك زيدا und عندك زيدا. לפניו, welchem in der Parallele במקדשו entspricht, ist = in seinen Tempel. עז ist, wie die andern drei Nomina, = Pracht, d. i., Schätze. 7 Vgl. zu 29, 1. 9 Vgl. 29, 2. Für חילו מפניו im zweiten Halbvers ist חִלּוּ פָנָיו zu lesen, welches allein in diesen Zusammenhang passt; vgl. 45, 13. 10 Wegen des zweiten Versgliedes vgl. zu 93, 1. במישרים ist =

11 Es freue sich der Himmel und frohlocke die Erde,
stürmisch freue sich das Meer und was es füllt.
12 Es jauchze das Gefilde und alles was darin ist,
auch alle Bäume des Waldes sollen JHVH entgegen jubeln,
13 denn er schickt sich an,
ja er schickt sich an, die Erde zu richten.
Er wird die Welt richten nach Gerechtigkeit
und die Völker nach seiner Redlichkeit.

97.

1 JHVH ist König geworden, es frohlocke das Land,
es freuen sich viele Inselländer!
2 Gewölk und Dunkel ist um ihn her,
auf Recht und Gerechtigkeit steht sein Thron.
3 Feuer geht vor ihm her
und verbrennt seine Feinde ringsum.
4 Deine Blitze erhellen die Welt,
es schaut und erbebt die Erde.
5 Die Berge zerschmelzen wie Wachs vor JHVH,
vor dem Herrn der ganzen Erde.
6 Der Himmel verkündet seinen Sieg,
und alle Völker sehen seinen Triumph.
7 Zu Schanden werden alle, die Bilder anbeten,
den Götzen ihre Triumphe zuschreiben —
vor ihm beugen sich alle Götter!
8 Zion hört es und freut sich,
und es frohlocken die Städte Judas
über deine Gerichte, JHVH.

---

unparteiisch. 12 Für das ganz beziehungslose אז ist אף zu lesen, und die ersten zwei Worte des folg. Verses sind hierher zu ziehen. 13 בא ל heisst sich anschicken, etwas zu tun; vgl. M. K. zu Gn. 28, 2 und zu 24, 62.

97.

1 Unter הארץ ist das Land Israels zu verstehen. Ebenso zeigt im zweiten Halbvers das beschränkende רבים, dass mit איים רבים nur Küstenländer und Städte Kleinasiens gemeint sind, in denen es jüdische Gemeinden gab. Diese Gemeinden konnten sich so gut wie ihre Brüder im eigenen Lande über JHVHes Sieg freuen. Von der heidnischen Welt konnte man vernünftigerweise nicht erwarten, dass sie diese Freude teile; vgl. zu 47, 1. 2 In diesem Zusammenhang schliesst die Umgebung von Gewölk und Dunkel das Ansehen der Person im Gericht aus, etwa wie wir die Gerechtigkeit mit verbundenen Augen darstellen. 6 צדק, dem כבוד in der Parallele entspricht, ist = Sieg. 7 השתחוו ist Perf. mit Präsens-

9 Denn du, JHVH, bist für alle Welt der Höchste,
bist hoch erhaben über alle Götter.
10 Die JHVH lieben, sind dem Bösen verhasst:
er aber bewahrt die Seelen seiner Frommen,
errettet sie aus der Gewalt der Gottlosen.
11 Heil winkt den Frommen
und Freude den redlich Gesinnten.
12 Freut euch, ihr Frommen, JHVHes
und preiset seinen heiligen Namen!

98.

1 Ein Psalm.
Singet JHVH ein neues Lied,
denn er hat Wunder getan.
Ihm half seine Rechte nur und sein heiliger Arm.
2 Kundgetan hat JHVH sein Heil,
vor den Augen der Völker seinen Sieg offenbart.
3 Er gedachte seiner Liebe und Treue gegen das Haus Israel.
Alle Enden der Erde sahen das Heil unseres Gottes.
4 Es juble JHVH entgegen alle Welt,
jubelt und jauchzet und singet!
5 Lobsinget JHVH mit der Zither,
mit Zither und lautem Spiel!
6 Mit Trompeten und Posaunenschall
jauchzet dem König, JHVH, zu!

---

bedeutung, nicht Imperativ. 8 Wegen בנות יהודה vgl. zu 48, 12. 9 על כל הארץ ist = für alle Welt. 10 Für שֹׂנְאוּ lies שֹׂנְאֵי und fasse רע persönlich. Nur in dieser Fassung gibt es einen logischen Zusammenhang zwischen diesen Worten und dem Folgenden. Ausserdem ist nach dem massor. Texte das erste Versglied ganz überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass diejenigen, welche JHVH lieben, das Böse hassen müssen. 11 Für זָרֻעַ lesen die Neueren nach LXX זָרַח, vergessen aber, dass dies zu שמחה, welches ein zweites Subjekt des Verbums ist, durchaus nicht passt. זרע ist ganz richtig, nur muss man dabei nicht an Ausstreuen, sondern an Säen denken. Säen aber kann poetisch sehr gut so viel sein wie: in Aussicht stellen, die ersten Anfänge von etwas sehen lassen. אור ist bildlich für Heil; vgl. zu 27, 1.

98.

1 Jemandes Hand oder Rechte oder Arm hilft ihm, wenn er im Kampfe keine Verbündeten hat. Hieraus erst entsteht der Begriff der Selbsthilfe im allgemeineren Sinne, wenn jemand, ohne das Gesetz oder Gott anzurufen, sich selber Recht verschafft.; vgl. Jes. 59, 16 und 1 Sam. 25, 26. 2 Neben ישועה kann צדקה nur Heil, nicht Gerechtigkeit bezeichnen. גלה heisst dann einfach sehen lassen; vgl. Jes. 58, 1. 4 כל הארץ ist = alle Welt; daher der Plural des

7 Stürmisch freue sich das Meer und was es füllt,
der Erdkreis und seine Bewohner.
8 Die Ströme sollen in die Hände schlagen;
die Berge JHVH entgegenjubeln allzumal,
9 denn er schickt sich an, die Erde zu richten.
Er wird die Welt richten nach Gerechtigkeit
und die Völker unparteiisch.

99.

1 JHVH ist König geworden, die Stämme sind erregt,
der da über den Cherubim thront — das Land ist in Bewegung!
2 JHVH ist gross durch Zion
und erhaben allen Völkern.
3 Sie preisen deinen Namen, der gross und furchtbar —
heilig ist er
4 und mächtig. O König, der du das Recht liebst,
du hast die Redlichkeit gegründet,
Recht und Gerechtigkeit hast du in Jacob geschaffen.

Verbums. 8 Die ersten zwei Worte des folg. Verses sind hierher zu ziehen; vgl. zu 96, 12. 9 Wegen בא ל vgl. zu 96, 13.

99.

1 רגז und das nur hier vorkommende נוט = נוד drücken eine Aufregung vor Freude aus; vgl. den Gebrauch von רגז Jes. 14, 9 und Jer. 33, 9. עמים ist = Stämme Israels, vgl. zu 47, 3 und unter ארץ ist, wie dort V. 3 und 9, das jüdische Land, nicht die ganze Erde zu verstehen. 2 בציון ist = durch Zion, d. i., durch das, was er an Zion getan; vgl. zu 48, 2 und zu 76, 2. Im zweiten Halbvers liegt nicht ein Vergleich zwischen JHVH und all den Völkern vor. Etwas anderes ist es, wenn es z. B. Jes. 40, 17 heisst, alle Völker seien vor JHVH wie Nichts. Dort ist das tertium comparationis Kraft und Stärke, und in dieser Hinsicht ist ein solcher Vergleich logisch, weil der geringste Bruchteil, hinlänglich vervielfacht, irgend einer Grösse gleichkommen kann. Aber in Bezug auf Erhabenheit, wovon hier geredet wird, ist ein Vergleich zwischen einem Gotte und all den Völkern undenkbar, da hier die Menge nicht in Betracht kommt. Was der Dichter hier sagen will ist, dass JHVH bei allen Völkern als erhaben anerkannt ist. Wegen על vgl. zu 47, 9. 3 Das Subjekt zu יודו ergänzt sich nicht aus dem unmittelbar Vorherg., sondern aus V. 1. גדול und נורא als attributive Adjektiva zu שמך müssten den Artikel haben. Man kann daher diese beide nur im relativen Sinne fassen. Die darauf folg. Adjektiva beziehen sich auf JHVH. Zum zweiten Halbvers ist aus dem folg. Verse das erste Wort dazuzuziehen und עָז, mit langem Kamez, zu lesen. 4 Nach dem soeben Gesagten ist מלך Anrede und משפט אהב darauf bezüglicher Relativsatz. Daher das Verbum in der dritten Person; vgl. zu 91, 1. כוננת und עשית bezeichnen hier Schöpfung und Gründung. Es ist also an dieser Stelle nicht, wie Kautzsch meint, von der Aufrichtung dessen, was recht ist, und der Uebung von Gerechtigkeit an Israel die Rede, sondern

5 Preiset JHVH, unseren Gott,
und werft euch nieder vor dem Schemel seiner Füsse:
heilig ist er!
6 Moses und Ahron waren seine Priester
und Samuel verherrlichte seinen Namen.
Sie riefen zu Gott, und er erhörte sie.
7 In der Wolkensäule redete er zu ihnen;
sie befolgten seine Gebote,
und das Gesetz, das er ihnen gegeben.
8 JHVH, unser Gott, du erhörtest sie,
ein fürsorgender Gott warst du ihnen
und rächtest die Unbilden gegen sie.
9 Preiset JHVH, unsern Gott,
und werft euch nieder vor seinem heiligen Berge,
denn heilig ist JHVH, unser Gott.

100.

1 Ein Psalm. Bei Danksagung.
Es juble JHVH zu alle Welt!
2 Begeht die Feier JHVHes mit Freuden,

---

davon, dass JHVH es ist, der als Freund des Rechtes in seinem Volke Recht und Gerechtigkeit geschaffen und gegründet hat. Vgl. Ewald, der jedoch, wie alle andern, das grammat. Verhältnis von מלך משפט אהב zu diesen beiden Sätzen verkannt hat. 5 Je höher der Gott, von desto grösserer Bedeutung ist für seine Verehrer der Schemel seiner Füsse. Der Schemel eines Gottes aber ist sein Wohnsitz auf Erden; vgl. V. 9. 6 Diese drei Männer werden hier als grosse Geister genannt, deren Verehrung JHVHes Beweis ist für seine Grösse. 7 Selbst diesen grossen Geistern erschien JHVH nur in einer Wolke. Sie konnten den Anblick seines unverhüllten Antlitzes nicht ertragen.[115]) So erhaben ist JHVH. Bei der Fassung des zweiten Halbverses darf man nicht vergessen, dass dieses Lied eine Verherrlichung JHVHes ist und dass die Erwähnung der drei Männer lediglich zu deren Zweck geschieht. Die Beobachtung der Satzungen JHVHes seitens solcher Geister wie Moses, Ahron und Samuel zeugt für deren hohen Wert. 8 נשא ist nicht = vergebend, sondern tragend, d. i., fürsorgend; vgl. zu 28, 9. Der hier gefeierte Grundzug im Charakter JHVHes ist nach V. 4 seine Gerechtigkeitsliebe, weswegen denn auch im ganzen Liede von seiner Milde und Güte nirgends die Rede ist. Das Suffix in עלילותם ist objektiv zu verstehen, wie schon Kimchi richtig erkannte; vgl. 56, 13 נדריך = die dir getanen Gelübde und Gn. 16, 5 חמסי das mir geschehene Unrecht. Es wird also von JHVH hier gesprochen als einem Rächer der Unbilden, die den drei Männern zugefügt wurden. על kann zur Not wohl beibehalten werden; vgl. zu 135, 14, doch wird dieses Wörtchen als aus dem Folgenden dittographiert besser gestrichen.

100.

2 Wie die Parallele zeigt, bezeichnet עבר hier nur einen augenblicklichen

tretet vor sein Angesicht mit Jubel!
3 Bekennet, dass JHVH Gott ist,
dass er uns geschaffen, und sein wir sind,
sein Volk und die Herde, die er weidet.
4 Tretet ein in seine Tore mit Dankesliedern,
in seine Höfe mit Lobgesang.
Danket ihm, preiset seinen Namen.
5 Denn gütig ist JHVH, ewig währet seine Huld
und bis in die fernsten Geschlechter seine Treue.

101.

1 Von David. Ein Psalm.
Von Tugend und Recht will ich singen,
will dir, JHVH, lobsingen.
2 Gern achte ich auf die Sache des Redlichen,
wann immer sie vor mich kommt;
ich handle in der Unschuld meines Herzens
in meinen eigenen Sachen.

Akt. In Bezug auf einen Gott gebraucht, heisst das Verbum in solcher Verbindung einen Gottesdienst abhalten, eine gottesdienstliche Handlung vollziehen. Vgl. 102,23 und 2 Sam. 15, 8. Zum Unterschied von רנה, welches vox media ist und sowohl laute Klage, als auch lauten Jubel bezeichnen kann, heisst רננה immer nur stürmische Freude. 3 ידע heisst hier nicht erkennen, sondern die Erkenntnis bekunden, in welcher Bedeutung wir schon früher dieses Verbum fanden. LXX folgen der Lesart des Kethib, doch ist ולא אנחנו in dieser Verbindung kaum hebräisch.

101.

1 חסד ist hier = Frömmigkeit, Tugend. Das zweite Versglied muss, da in diesem Liede nur die Tugend gefeiert wird und vom Lobe JHVHes nirgends direkt die Rede ist, dahin verstanden werden, dass die Verherrlichung der Tugend zugleich eine Verherrlichung JHVHes ist, welcher ihre Uebung fordert. 2 השכיל, mit ב konstruiert, bezeichnet ein Beachten mit Interesse und ein Streben, in etwas Einsicht zu gewinnen. Der Kohortativ drückt hier aus, dass die Handlung gern vollzogen wird. דרך ist im St. constr., und תמים substantivisch und persönlich zu fassen. Der zusammengesetzte Ausdruck דרך תמים ist dann = Sache des Redlichen. Zur Bedeutung von דרך vgl. Jes. 58, 18. מתי תבוא אלי, als Frage gefasst, wie man es zu verstehen pflegt, ist ganz abrupt. Auch leuchtet dann nicht ein, was mit dieser Frage gemeint ist. Denn die Zeit, wo JHVH zu einem Sterblichen, wie nach Gn. 18, 1—8 zu Abraham, zu Gaste kam, war in den Tagen unseres Dichters, mag man dieses Lied für noch so alt halten, längst vorüber. Nach der Verheissung Ex. 20, 24 „an jedem Orte, wo ich meinem Namen ein Gedächtnis stifte, will ich zu dir kommen und dich segnen", kann das Kommen JHVHes hier nicht verstanden werden. Denn hier handelt es sich nicht um die Stiftung eines Gedächtnisses. Dann will JHVH dorthin kommen, um zu segnen, unserem Sänger aber fehlt es allem Anscheine

3 Ruchlose Tat nehme ich mir nicht zum Vorbild;
die Tat der Untreue hasse ich,
sie kann mir nicht anhaften.
4 Falsches Sinnen ist mir fern,
vom Bösen weiss ich nichts.
5 Will jemand bei mir seinen Nächsten verleumden
in seiner Abwesenheit,
ich bringe ihn zum Schweigen.
Wer zu hoch hinaus will bei reicher Begabung,
den ertrage ich nicht.

---

nach am Segen nicht, da er über nichts klagt. Und wenn sich der Sänger von JHVH eine Gunst erbitten wollte, so würde die Bitte nicht seine erste Aeusserung unterbrechen, sondern als Strophe für sich ganz am Schlusse des Liedes ihren passenden Platz haben. Auch würde solche Bitte wohl kaum die Form einer Frage annehmen. Dass תבוא nicht JHVH, sondern das unmittelbar vorhergehende דרך zum Subjekt hat, ist schon von Raschi richtig erkannt worden, nur hat er, wie alle Erklärer vor und nach ihm, die grammatische Beziehung dieses Nomens zu תמים verkannt. Wenn aber JHVH nicht Subjekt zu תבוא ist, dann kann der Satz natürlich nicht eine Frage bilden. Es bleibt daher nichts übrig, als מתי im relativen Sinne zu fassen, in welchem Sinne auch das arab. متى häufig vorkommt. Ueber den Gebrauch von בוא vom Kommen einer Sache, d. i., eines Rechtsfalls vor die gehörige Behörde, vgl. Ex. 18, 16.[119]) So erhält man für das Ganze den oben ausgedrückten Sinn, und nur so erklärt sich der Ausdruck בקרב ביתי in dem zweiten Halbvers, wofür man sonst einfach בביתי erwarten müsste. Der Redende ist, wie aus V. 8 unzweifelhaft hervorgeht, ein Machthaber. Als solcher entscheidet er über die Sache anderer. Nachdem er daher gesagt, dass er auf die Sache des Redlichen achtet, so oft eine solche vor ihn zur Entscheidung kommt, fügt er hinzu, dass er auch im Innern seines Hauses, d. i., im Privatleben, untadelig ist. — Merkwürdig ist die Art, wie die Tugend hier gefeiert wird. Unser Lied ist nicht eine Ode an die personifizierte Tugend, sondern es kommt darin das Bewusstsein der geübten Tugend mit edlem Stolze zum Ausdruck. Dem Dichter ist die Uebung der Tugend ihre beste Verherrlichung. Mehr noch, der Dichter bittet um gar keinen Lohn für seine Tugend. Ihm ist also die Tugend selbst ihr eigener Lohn. 3 Die Fassung des ersten Versgliedes zeigt obige Uebersetzung. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 26, 3. Ueber סטים vgl. zu 19, 14. 4 רע ist sächlich, nicht persönlich zu fassen. Nur so passt dazu der Ausdruck לא ארע. 5 Bis hierher sprach der Sänger von seinem eigenen Betragen. Von nun an ist die Rede von seinem Verhalten zum Betragen anderer. — Das Kethib מְלֹושְׁנִי ist das einzig Richtige. Denn die Form entspricht der dritten Konjugation im Arabischen, und das dem dortigen â entsprechende ô ist wie jenes unverkürzbar. Die Endung ı aber ist an diesem Worte nicht Luxussache, sondern das Suffix der ersten Person Sing. Während nämlich Hiphil von לָשַׁן nur die Beziehung zu einem Objekt ausdrückt, regiert das Verbum in dieser, im Hebr. seltenen Form zwei Accusative, den Acc. der verleumdeten Person und den Acc. der Person, bei welcher dieselbe verleumdet

6 Die Allertreuesten ersehe ich mir aus,
dass sie mir Gesellschaft leisten;
wer auf untadeligem Wege wandelt,
der darf in meinen Diensten sein.
7 In meinem Hause findet keiner Aufnahme, der Trug übt;
wer Lügen redet, bleibt nicht lange in meiner Gegenwart.

---

wird. בסתר ist nicht absolut oder allgemein, sondern mit Bezug auf רעהו zu verstehen. אצמית ist hier in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht und = ich bringe zum Schweigen. Erst aus dieser Bedeutung entsteht bei צמת, wie bei דמה und דמם, der Begriff des Vertilgens. Vertilgung wäre auch für den blossen Versuch, den Nächsten zu verleumden, eine allzu harte Strafe und daher in Widerspruch mit der in diesem Liede gepriesenen Gerechtigkeit. Anders ist die Sache V. 8, wo רשעים schlechtere Menschen bezeichnet, als maliziöse Schwätzer. Im zweiten Halbvers zeigt der Sing. des Suffixes in אתו, dass גבה עינים und רחב לבב eine und dieselbe Person bezeichnen. Dass aber die so bezeichnete Person nicht mit zwei ethischen Gebrechen behaftet ist, geht aus der ganzen Schilderung hervor, in welcher jedem der Gelobten sowohl, als der Getadelten nur je eine Tugend respekt. Untugend oder ein Laster beigelegt wird, und der sehr gelinde Ausdruck לא אוכל beweist deutlich, dass die Person, in Bezug auf welche er gebraucht ist, nicht schlechter, sondern besser ist, als alle Getadelten. Endlich kann רחב לבב nach 1 K. 5, 9 nur einen Vorzug bezeichnen, was aber die Aufgeblasenheit entschieden nicht ist. Tatsächlich bezeichnet רחב לבב nichts schlimmeres, als einen Menschen von umfassendem Verstand, in welchem Sinne dieser Ausdruck auch Pr. 21, 4 vorkommt. Ein Mensch von ungeziemendem Ehrgeiz bei umfassender geistiger Fähigkeit ist es also, den der Redende nicht ausstehen zu können behauptet. Der Grund dieses Widerwillens gegen einen solchen Menschen erklärt sich aus der soeben erwähnten Proverbienstelle, wenn man sie richtig versteht.[120]) Zu לא אוכל ist nichts zu ergänzen. Das nackte Verbum יכל wird gebraucht, um die Vereinigung von Gegensätzen in einer Person zu bezeichnen; vgl. Gn. 30, 8. 32, 29; Jes. 1, 13 und Jer. 8, 5. 6 נאמני ארץ ist = die Treuesten von der Welt, vgl. zu 72, 16. Ueber לשבת vgl. zu 1, 1. Hier ist דרך תמים natürlich = rechtschaffener Wandel, nicht wie V. 2. שרת ist ein Verbum, welches in den Propheten zuerst bei Ezechiel vorkommt. Buhls Behauptung, dass dieses Verbum nur freiwillige Dienstleistung bezeichnet, wird durch Num. 8, 26 und 1 K. 1, 4 15 widerlegt. Aus der ersteren Stelle geht aber auch hervor, dass שרת physisch anstrengende Arbeit ausschliesst. Aus andern Stellen ergibt sich, dass das fragliche Verbum im Unterschied von עבד mehr ein Bedienen, als ein Dienen ausdrückt. Der משרת ist stets in der Nähe seines Herrn. Daher wird das Wort 103, 21 und 104, 4 von den Engeln in ihrer Beziehung zu JHVH und Esther 1, 10 von königlichen Hofbeamten gebraucht. In letzterem Sinne ist der Ausdruck hier zu verstehen. 7 Das Wohnen in einem fremden Hause wird, je nachdem man sich mit Weib und Kind und für längere Dauer oder allein und nur kurze Zeit dort aufhält, durch Kal oder Hithpael von גור, nicht durch ישב ausgedrückt. Ausserdem müsste es, wenn hier vom Wohnen im Hause die Rede wäre, בביתי statt בקרב ביתי heissen. ישב heisst hier einfach sitzen, und בקרב ביתי ist ganz genau zu nehmen und = im Innern meines Hauses.

8 Immer und immer vernichte ich allerlei Frevler im Lande,
dass ausgerottet werden aus der Stadt JHVHes alle Uebeltäter.

102.

1 **Gebet eines Leidenden, der da sich windet und seine Klage vor Gott ausschüttet.**

2 JHVH, höre mein Gebet
und lass meine Klage vor dich kommen!

3 Verhülle vor mir dein Antlitz nicht;
am Tage der Not neige mir dein Ohr,
an dem Tage, da ich rufe, erhöre mich schnell.

Der Sinn dieser Worte wird klar, wenn man erwägt, dass der Redende ein Machthaber ist. In seinen Vorzimmern mögen während der Anmeldungen täglich allerlei Menschen sitzen. Er kann dies nicht verhindern. Aber wenn der unehrliche Mensch vorgelassen und als solcher erkannt worden, wird ihm kein Sitz angeboten, d. i., er muss auf der Stelle das Haus verlassen. Im zweiten Gliede heisst לא יכון eigentlich „dauert nicht", d. i., bleibt nicht lange. Der Sinn des Ganzen ist ungefähr derselbe wie im ersten Gliede. 8 לבקרים wird wohl niemand wörtlich nehmen wollen. Dann aber, warum es wörtlich wiedergeben? Was nun die Persönlichkeit des Sängers betrifft, so ist bereits bemerkt worden, dass der Redende ein Machthaber ist. Doch folgt daraus nicht, dass er selber der Dichter ist. Die Geschichte hat keinen Herrscher aufzuweisen, der ein namhafter Dichter gewesen wäre. Am allerwenigsten haben dichtende Könige das Lob der Tugend zum Gegenstand ihrer Dichtungen gewählt. In unserem Falle mag der Hofdichter das Lied verfasst und den Herrscher darin als redend eingeführt haben.

102.

1 Diese Ueberschrift hat Aehnlichkeit mit der von Ps. 92 und 100. Keine dieser drei Ueberschriften enthält eine Angabe über den vermutlichen Verfasser, und in jeder ist ein Wink gegeben über die liturgische Verwendung. Hier ist jedoch der Wink nur allgemein und nicht bestimmt wie dort. 3 אל תסתר פניך ממני wird besser als drittes Glied zu dem vorherg. Verse gezogen, wohin es besser passt. Der Satz enthält die Bitte um Vermeidung dessen, was das Nichtgelangen des Gebetes vor JHVH zur Folge haben würde. Denn wenn er sein Antlitz verbirgt, indem er sich in eine Wolke hüllt, dringt zu ihm kein Gebet; vgl. Thr. 3, 44. Durch diese Verbindung wird auch in diesem Verse, der sonst beispiellos überladen ist, das Gleichmass hergestellt. ביום צר לי aber ist unbedingt mit dem Folgenden zu verbinden und ganz genau zu nehmen. Es wird also gewünscht, dass JHVH Gehör schenken wolle an demselben Tage, wo die Not herantritt. Im folg. wird derselbe Gedanke durch מהר noch gesteigert. Selbst an dem Tage, an welchem er angerufen wird, möge JHVH nicht erst zu später Stunde, sondern, wenn er den Angstruf vernommen, sofort Hilfe gewähren. Für יָמַי lies, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, עֵצַי. Nachdem das ע irrtümlich ausgefallen, wurde das verstümmelte Wort zur Recepta ergänzt. Von den Tagen ist erst unten V. 12 die Rede. מוקד ist nicht Glut, sondern Brandstätte, Herd, vgl. M. K. zu Lev. 6, 2, und נחרו = sind vor Hitze vertrocknet, verdorrt, nicht verbrannt; vgl. Kal dieses Verbums Hi. 30, 30. Dass auch Niphal dieselbe Bedeutung hat, zeigt

4 Denn mein Eingeweide schwindet wie Rauch,
und meine Knochen sind verdorrt wie eine Feuerstätte.
5 Wie Gras ist von der Hitze ergriffen
und vertrocknet mein Mark,
denn ich bin zu abgemagert,
als dass ich mein Mass Brot essen könnte.
6 Ob meiner lauten Klage
bin ich mutterseelenallein.
7 Ich gleiche dem Pelikan in der Wüste,
bin wie die Eule in den Ruinen.
8 Ich wache und klage
wie ein vereinsamter Vogel auf dem Dache.

deutlich Ez. 15, 4. 5 Ueber הכה vgl. Jona 4, 7. לב bezeichnet in diesem Zusammenhang, wie überall in Verbindung mit Brot, eigentlich das Mark; vgl. arab. لُبّ. Gemeint ist die Lebenskraft, insofern sie durch Nahrung erhalten wird. Für שָׁכַחְתִּי ist unbedingt כָּחַשְׁתִּי zu lesen, denn שכח kann nicht mit מן konstruiert werden. Jes. 49, 15 ist ebenfalls der Text nicht richtig überliefert.[121]) Ueber Kal von כחש vgl. 109, 24. לחמי ist = das mir nötige Brot, d. i., das nötige Mass Nahrung. Das Suff. ist hier ungefähr so gebraucht, wie wir es in פריו 1, 3 gefunden; vgl. auch zu לחם אבירים 78, 25. Ein abgemagerter und herabgekommener Körper kann tatsächlich nicht genügende Nahrung vertragen; dagegen ist ständiges Vergessen, Nahrung zu sich zu nehmen, etwas Undenkbares. 6 Wenn diese Klage wörtlich zu verstehen wäre, dann hätte sie gar keinen Sinn, da das hier beschriebene Verhältnis des Fleisches zu den Knochen das normale ist. Und selbst angenommen, בשר heisst hier, wie manche behaupten wollen, Haut, nicht Fleisch, und an dieser Stelle ist von Magerkeit die Redee, bei welcher die Haut an den Knochen hängt, dann sollte man den Plural עצמותי erwarten, und es müsste umgekehrt דבק בשרי לעצמותי heissen, und nach alle dem würde es erst unbegreiflich sein, wie das laute Klagen solche Folgen haben kann. Aber das Bild findet sich auch Hi. 19, 20. Ein Vergleich der beiden Stellen bei genauer Betrachtung jeder einzelnen in ihrem Zusammenhang zeigt, dass Verlassenheit durch den fraglichen Ausdruck bezeichnet wird. Das passt hier sehr trefflich. Der Redende ist laut in seinen Klagen und seine Verwandten und Freunde mögen den Jammer nicht mit anhören und bleiben daher weg, sodass er in Folge seines lauten Klagens sich ganz vereinsamt findet Wie der Ausdruck zu dieser Bedeutung kommt, das ist eine Frage, welche sich mit Bestimmtheit nicht beantworten lässt. Möglich ist, dass sich diese Bedeutung auf die eine oder die andere Weise aus dem Ausdruck עצמי ובשרי erklärt, womit der Hebräer seine Verwandtschaft bezeichnet. Vielleicht, dass der Redende, indem er diesen zusammengesetzten Begriff teilt und den einen Teil an dem andern hängen lässt, damit sagen will, es hangen seine Verwandten wohl an einander, aber nicht an ihm. Selbstverständlich konnte dieses hebr. Bild in der deutschen Uebersetzung nicht beibehalten werden. 6 Die Bedeutung der Vogelnamen ist unsicher, doch sind offenbar solche Vögel gemeint, die fern von menschlichen Wohnungen leben. 8 Für וָאֶהְיֶה liest man besser וָאֶהֱמֶה. Zur Form vgl. 77, 4. Unter צפור בודד ist

9 Meine Feinde verhöhnen mich ohn' Unterlass,
denen, die mich glücklich priesen, diene ich als Fluch.
10 Denn die Trauer ist mir wie das tägliche Brot,
und weinend mische ich mir den Trunk
11 wegen deines Grimmes und Grolles,
darob, dass du mich so tief gestürzt.
12 Meine Tage sind wie der lange Schatten,
und ich welke wie Gras,
13 obgleich du, JHVH, ewig lebst
und dein Name für alle Zeiten!
14 Du solltest anfangen, dich Zions zu erbarmen,
denn schon ist's Zeit;
ihm gnädig zu sein,
denn die Stunde ist gekommen.
15 Es nehmen ja deine Diener auch seine Trümmer gern hin
und hangen in Liebe auch an seinem Schutte.

---

nicht ein bestimmter Vogel, etwa die Eule, sondern irgend ein verspäteter junger Zugvogel zu verstehen, der beim Herannahen des Herbstes nicht genug entwickelt war, um den Zug nach dem Süden mitzumachen und in Folge dessen einsam geblieben ist. Ueber בודד vgl. Jes. 14, 31. 9 Für das unerklärbare מְהוֹלָלַי ist nach LXX und Syr. מְהַלְלַי zu lesen und dies im Sinne des Perfectums zu fassen, = die mich sonst glücklich priesen. Zur Bedeutung vgl. Gn. 49, 8 יודוך. 10 Die Asche ist ein Bild der Trauer. Das zweite Glied ist nicht so zu verstehen, als hätten sich die Tränen in den Trank gemischt, weil doch בכי nur das Weinen, nicht die Tränen bezeichnet. Was der Sänger sagen will, ist, dass er unter Tränen sich den Trunk mischt. 11 Das Erheben vor dem Niederwerfen soll nur den Fall tiefer und empfindlicher machen. Vgl. die Ausdrucksweise Thr. 2, 1 und die talmudisch-aramäische sprichwörtliche Redensart מאגרא רמא לבירא עמיקתא vom hohen Dach in die tiefe Grube. 12 Der Sinn des ersten Versgliedes ist der: Meine Tage gehen zu Ende, wie der Schatten nicht mehr lange dauert, so bald er angefangen hat sich zu neigen. Im zweiten Gliede ist עשב im Unterschiede von חציר Gras, das zwar noch nicht abgemäht ist, aber nicht mehr wächst, sondern schon zu welken beginnt; vgl. zu 104, 14. Mit dem Ganzen soll nicht gesagt werden, dass Israel, wie alle Menschen, vergänglich ist, sondern dass es tatsächlich vergeht. 13 Ueber תשב vgl. zu 4, 9. Das Ganze bildet einen Umstandssatz. Nach dem zu V. 12 Gesagten ist JHVHes Unvergänglichkeit hier nicht zum Zwecke des Kontrastes mit der Vergänglichkeit Israels erwähnt, sondern um die Tatsache, dass Israel wirklich vergeht, während sein Gott lebt, als etwas Unglaubliches hervorzuheben; vgl. zu V. 27 und 28. 14 קום heisst hier sich an etwas machen. Vgl. die Redensart שבתו וקומו sein Tun und Lassen, nach hebräischer Ordnung sein Lassen und Tun. Auch im Arab. ist قام يفعل so viel wie جعل يفعل. כי עת bildet einen Satz für sich, während לחננה wie תרחם von תקום abhängt. עת ל ist rein prosaisch. Ueber das scheinbar widersprechende Beispiel 119, 126 sieh die Schlussbemerkung zu Ps. 189. 15 רצה

16 So lass denn die Völker schauen den Ruhm JHVHes
und all die Könige der Erde deinen Edelmut,
17 dass JHVH Zion wieder aufgebaut,
sich gezeigt hat in seinem Edelmut;
18 da er geachtet auf das Gebet der Entblössten
und ihr Gebet nicht verschmäht hat.
19 Verzeichnet werde dies für das kommende Geschlecht,
damit das künftige Volk Jah preise,
20 dass er sich hernieder geneigt von seiner heiligen Höhe,
dass JHVH vom Himmel auf die Erde geblickt,
21 zu vernehmen das Seufzen der Gefangenen,
zu befreien die Söhne des Todes,
22 dass in Zion sie künden den Namen JHVHes
und seinen Ruhm in Jerusalem,
23 wenn sich die Völker versammeln allzumal
und die Königreiche, beizuwohnen der Feier JHVHes.
24 Auf meiner Laufbahn hat meine Ausdauer sich erschöpft,
meine Lebenskraft sich vermindert.

---

mit dem Acc. heisst u. A. liebevoll annehmen, gern wieder aufnehmen; vgl. 2 Sam. 24, 23. Lev. 26, 34. עבדיך und nicht בָּנֶיהָ mit auf Zion bezüglichem Suffix ist hier die Bezeichnung für Israel, um so mit der Erklärung der Liebe für Zion zugleich deren tieferen Grund anzugeben. Israel liebt Zion so sehr, weil es der Wohnsitz JHVHes ist, dem Israel dient. Ueber den spezifischen Gebrauch von אבנים und עפר mit Suffix vgl. Ez. 26, 12. **16** Für וְיִירְאוּ, welches auf כבודך durchaus nicht passt, ist entschieden וְיִרְאוּ, von ראה, zu lesen; vgl. 17 b. שם bezeichnet dann JHVHes Ruhm, insofern er sich in seinem Tun dauernd kundgibt; כבוד heisst nicht nur Ehre, sondern auch was zur Ehre gereicht, und kann daher irgend eine rühmliche Eigenschaft bezeichnen, für die Ehre gebührt. Hier und im folg. Verse wird das Nomen von JHVHes Edelmut gebraucht, mit welchem er sich zu der seiner unwürdigen Gemeinde herablässt; vgl. 138, 5. **17** Beim zweiten Versglied ist nicht zu vergessen, dass JHVH bei der Zerstörung Jerusalems es verlassen hatte. Denn wenn auch unser Lied nicht in die Zeit vor der Rückkehr aus dem Exile fällt, so war Jerusalem zur Zeit des Sängers wohl noch nicht ganz wieder erbaut, und so lang noch ein Teil der heiligen Stadt in Trümmern lag, konnte sie nicht als Wohnsitz JHVHes gedacht werden. **18** פנה אל heisst einer Person oder einer Sache Aufmerksamkeit schenken. In dieser Bedeutung ist der Gebrauch des Ausdrucks sehr spät. In Bezug auf Gebet, wie hier, kommt der Ausdruck auch 1 K. 8, 28 und 2 Chr. 6, 19 vor. Die Bedeutung von ערער ist unsicher. Dem Zusammenhang nach bezeichnet das Wort etwas Geringes und Niedriges, etwa eine Person, die von allem entblösst ist. Gemeint ist Israel. **21** Ueber תמותה vgl. zu 79, 11. **23** Ueber den zweiten Halbvers vgl. zu 100, 2. Hier ist jedoch לעבד יהוה = um der Feier zu Ehren JHVHes beizuwohnen, da an eine Beteiligung der fremden Völker und Reiche an dem

25 Ich spreche: mein Gott, raffe mich nicht hinweg
inmitten meiner Tage, innerhalb eines Geschlechtes,
nach deinen Jahren gemessen.

26 In der Urzeit hast du die Erde gegründet
und den Himmel, deiner Hände Werk.

27 Sie altern, doch du alterst nimmer,
nutzen sie sich auch ganz ab wie ein Gewand —
wie ein Kleid besserst du sie aus,
und sie werden wie neu.

Gottesdienst sich wohl kaum denken lässt. **24** ענה wie oben 88, 8. Das Subjekt dieses und des folg. Verbums ist unbestimmt. דרך bezeichnet hier die Laufbahn Israels in seinem Volksleben. כח bedeutet die Widerstandskraft, die Ausdauer, vgl. Hi. 6, 12. **25** חצי ist hier nicht genau zu nehmen. Das Wort bezeichnet hier nur einen erheblichen Teil überhaupt. Vgl. Zach. 14, 2, wo חצי העיר kaum buchstäblich verstanden sein will, und das talmud. חצי דבר = etwas Unvollständiges. Die Schlussworte fasst man gewöhnlich als Anrede und übersetzt „du, dessen Jahre durch alle Geschlechter währen", das ist jedoch falsch, unter anderem deshalb, weil man nur sagt, jemand selbst oder etwas selbst sei לדור דורים, von seinen Jahren aber so nicht sagen kann. Auch die Präposition in בדור spricht gegen die übliche Fassung. Es müsste dann dafür לדור heissen. Aus diesen und noch anderen Gründen, welche der Kürze wegen übergangen werden, muss ב in בדור in demselben Sinne verstanden werden wie in בחצי. Demnach ist aber für בדור דורים שנותיך wohl בְּדוֹר מִשְּׁנוֹתֶיךָ zu lesen. Nachdem דור aus dem Vorherg. dittographiert worden, zog man ם aus dem folg. Wort dazu, und so entstand das zu streichende דורים. Die Präposition in משנותיך aber entspricht dem مِن البيان der Araber. Zum Ganzen ist das Verbum samt der Negation aus dem Vorherg. zu ergänzen. Der Sinn des Satzes ist dann der: Nimm mich nicht hinweg innerhalb einer einzigen Generation, nach deinen Jahren gemessen. Was die Hälfte bei einer Volksexistenz ausmacht, das wird in Bezug auf die Ewigkeit JHVHes, wohl aus Mangel an einem genauern Masse, eine einzige Generation genannt. **26** Die Schöpfung der Welt ist im A. T. an fünfzigmal erwähnt, aber stets ohne irgend welche Angabe der Zeit. Der Grund der, wenn auch sehr unbestimmten Zeitangabe hier wird sogleich klar gemacht werden. מעשה ידיך ist eigentlich Apposition zu שמים, welches ein zweites Objekt zu כתנת ist. Ueber die Stellung dieser Apposition vgl. עבדי יעקב, Jes. 45, 4, neben יעקב עבדי, ibid. 44, 1. **27** Sämtliche Imperfecta sind hier im Sinne des Präsens zu verstehen, denn sie alle drücken Handlungen aus, welche beständig vor sich gehen. אבד bezeichnet hier ein allmähliches Abnehmen, Schwinden durch Alter. עמד bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht nur ein Fortsetzen der Existenz, sondern ein Verharren in dem ursprünglichen Zustand, ein Fortfahren zu existieren, ohne sich zu ändern. כלם heisst nicht sie alle, sondern sie ganz, jeder Zoll an ihnen; vgl. M. K. zu Jes. 64, 7. בלה ist das eigentliche Wort für die Abnutzung durch den Gebrauch oder mit der Zeit. תחליפם ist = du besserst sie aus; vgl. arab. اخلف الثوب und Gn. 35, 2.[122]) Diese Bedeutung hat Hiphil als Factitiv von Kal in dem Sinne, in welchem dies hier unmittelbar darauf

28 Du aber bleibst ja derselbe,
und deiner Jahre ist doch kein Ende:
29 so lass denn die Kinder deiner Diener bestehen
und ihre Nachkommen währen
so lange als du selber.

---

gebraucht ist. Denn יחלפו heisst nicht „sie gehen vorüber", sondern „sie sind in gutem Stande, sind wie neu"; vgl. zu 90. 6. Im Vorhergehenden heisst es, „in der Urzeit hast du die Erde geschaffen etc.", womit gesagt werden soll, dass die Welt eine sehr alte Sache ist, welche, wie fest sie auch ursprünglich war, sich bis auf den heutigen Tag nicht hätte erhalten können, wenn nicht jemand dazu da wäre, an ihr beständig zu bessern und sie in Ordnung zu halten. Und hier erfahren wir, dass Himmel und Erde sich tatsächlich abnutzen, dass aber JHVH an ihnen fortwährend bessert und ihre Schäden beseitigt, sodass sie immer wieder wie neu werden. Bringt man nun diese Schilderung in Beziehung zu V. 24 und 25, so ergibt sich im Zusammenhang folgender Gedankengang: Israels Kraft ist auf seiner Laufbahn erschöpft worden; es hat seine Lebensfähigkeit zum Teil eingebüsst. Aber wie ist denn das? Ist doch die Schöpfung ungleich älter und doch bleibt sie immer wie neu, weil du, JHVH, sie nicht sich selbst überlässt, sondern stets zur Hand bist, die etwaigen Schäden an ihr auszubessern. Kannst du denn nicht das nämliche auch mit deinem Volke tun? Nach dem Gesagten ergibt es sich von selbst, dass hier JHVHes Fortbestand nicht mit dem Schwinden der geschaffenen Dinge kontrastiert. JHVHes Unvergänglichkeit ist in diesem Zusammenhang nur wegen des unmittelbar darauf Folgenden erwähnt, um zu sagen, dass das Altern der Schöpfung nichts ausmacht, weil der Schöpfer nicht altert; so lange JHVH stets derselbe bleibt und da ist, an ihr die Schäden auszubessern und sie wie neu zu gestalten, mag die Schöpfung schwinden, ganz verschwinden kann sie nicht. 28 Ueber הוא = derselbe vgl. Hi. 3, 19. Auch hier ist die Unwandelbarkeit und Unvergänglichkeit JHVHes nicht zum Zwecke des Kontrastes erwähnt, sondern nur wegen dessen, was unmittelbar darauf folgt. Im Folgenden wird gewünscht, dass JHVH für Israel das tun möge, was er bis dahin für Himmel und Erde getan, nämlich dass er für dessen Fortbestand sorge. Dies wird für Israel gewünscht für alle Zeiten, daher wird zuvor hervorgehoben, dass JHVH unvergänglich, unwandelbar ist, und was er bis dahin getan, auch bis in alle Ewigkeit tun kann. 29 Mit עבדיך ist, wie oben V. 15, die Generation des Sängers gemeint; erst mit בני und זרעם wird das ganze fortbestehende Israel bezeichnet. שכן heisst hier nicht wohnen, sondern bleiben, existieren, und beide Imperfecta sind precativ zu verstehen. Ueber יכון vgl. zu 101, 7. לפניך, welches auch zum ersten Verbum gehört, ist = so lange als du selber. Diesen Sinn hat der präpositionelle Ausdruck in der Wendung נכון לפני פ' immer; vgl. besonders Hi. 21, 8.[128]) Ein Volk, dessen Gott fortwährend die Schäden an ihm ausbessert und dem er jedesmal neue Lebenskraft gibt, kann sehr gut so lange bestehen, als sein Gott selber. Nur in dieser Fassung gibt es einen Zusammenhang zwischen diesen Schlussworten und dem, was unmittelbar vorhergeht.

103.

1 Von David.
Preise JHVH, meine Seele,
und jede Regung in mir seinen heiligen Namen!
2 Preise JHVH, meine Seele,
und vergiss nicht all seine Wohltaten.
3 Er ist's, der all deine Schuld tilgt,
all deine unheilbaren Krankheiten heilt;
4 der aus dem Verderben dein Leben erlöst,
dich überhäuft mit Liebe und Erbarmen;
5 der deine Frische voll erhält durch gute Gaben,
dass sich wie des Phönix', deine Jugend erneut.
6 Gerechtigkeit schafft JHVH
und Recht allen Unterdrückten.
7 Er tat Moses seine Art kund,
den Kindern Israel die Grundsätze, danach er handelt.

103.

1 Für קְרָבַי liest man besser קִרְבִּי, da der Plural von diesem Nomen sonst nicht nachweisbar ist. Die Punktatoren glaubten in dem Worte wegen כל einen Plural erblicken zu müssen, dies ist aber in solchen Verbindungen auch beim Singular gut hebräisch; vgl. 119, 2 בכל לב. 2 תחלואים sind nach Jer. 16, 4 Krankheiten, deren Opfer nicht beweint und begraben werden. Dies lässt auf ansteckende Krankheiten schliessen, bei deren Opfern man die gehörige Bestattung aus Furcht unterliess. Ansteckende Krankheiten aber mochten schon deshalb für unheilbar gelten, weil kein Arzt sie behandeln wollte. Die Heilung solcher Krankheiten hing daher ganz besonders von JHVH ab. 4 Dass עטר in solchen Verbindungen nicht krönen, sondern mit etwas umgeben und überhäufen heisst, ist schon früher einmal bemerkt worden. Baethgen, der das Verbum hier im Sinne von „krönen" fasst und daher hier die Vorstellung von Gnade und Erbarmen als Diadem erblickt, vergleicht Pr. 8, 8, woraus nur zu ersehen ist, dass er mit der gesamten exegetischen Zunft jene Stelle missverstanden hat.[124]) 5 עדיך deuten Manche als Anzug, andere als Alter, noch andere als Körper, dann als Mund und Backe, aber alles das ohne Begründung. Baethgen gibt dem Wort auch hier seine gewöhnliche Bedeutung und übersetzt 5a „der deinen Schmuck mit Schönheit sättigt"; allein abgesehen davon, dass sonach das Bild zu bizarr ist, lässt sich auch für טוב die Bedeutung Schönheit nicht nachweisen, denn Ex. 2, 2 beweist dafür nichts. Wahrscheinlich hatte der Text ursprünglich עֶדְנֵךְ für עֶדְיֵךְ. עדן würde hier Jugendfrische bezeichnen. Vgl. Gn. 18, 12 עדנה. Mit נשר kann dem Zusammenhang nach nur der Phönix gemeint sein. Wie צפור jeden kleinen Vogel ausdrückt, so kann auch נשר für jeden grossen stehen. Den fabelhaften Phönix aber musste man sich als grossen Vogel denken. Ueber כנשר = wie des Phönix' vgl. zu V. 15. 7 עלילותיו ist = die Grundsätze, wonach er handelt. Nach einer frühern Bemerkung über dieses Nomen bezeichnet es auch hier die Grundsätze, nach denen JHVH gegen die Feinde Israels verfährt.

8 Barmherzig und gnädig ist JHVH,
langmütig und huldreich;
9 nicht für immer hadert er,
noch trägt er ewig nach.
10 Er verfuhr gegen uns nicht nach unsern Sünden
und vergalt uns nicht nach unsern Verschuldungen,
11 sondern, so hoch der Himmel über die Erde ragt,
übersteigt seine Liebe das Verdienst seiner Verehrer;
12 soweit der Osten vom Westen ist,
weist er von sich den Gedanken an unsere Untreue.
13 Wie ein Vater sich erbarmt seiner Kinder,
erbarmt sich JHVH seiner Verehrer.
14 Denn er weiss, wie wir beschaffen,
ist eingedenk, dass wir nichtig sind.
15 Der Mensch — wie das Gras sind seine Tage,
wie eine Blume auf dem Felde, so blüht er;
16 denn stösst ihm das Geringste zu, ist er dahin,
und seine Stätte kennt ihn nicht mehr.

---

8 u. 9 entfalten den Inhalt von דרכיו im vorherg. עלילותיו dagegen ist nicht näher bestimmt, weil es hier nur auf JHVHes Liebe und Milde gegen Israel, nicht auf die Strenge ankommt, mit der er gegen dessen Feinde verfährt. 10 An dieser Stelle weicht der Ausdruck גמל על von dem oben 18, 6 erörterten Gebrauch ab. Aber die vereinzelte Ausnahme kann nur dazu dienen, die Regel festzustellen. 11 כי nach der vorherg. Negation ist = sondern. גבר על heisst nicht über jemand walten, sondern sein Verdienst übersteigen, eigentlich zu viel für ihn sein. 12 Das Suffix in ממנו ist das der dritten Person Sing. und bezieht sich auf JHVH. Der Satz besagt somit das Gegenteil von 90, 8. Dagegen ist die Ausdrucksweise im A. T. ganz beispiellos, wenn man das Suffix, wie es allgemein geschieht, als das der ersten Person Pl. ansieht. 14 זכור für „eingedenk“ ist gut hebräisch; vgl. אחוזי חרב Ct. 8, 8. Ueber עפר vgl. zu 7, 6. 15 כחציר ימיו ist nach einem bekannten hebr. Sprachgebrauch = wie die Tage des Grases sind seine Tage. Wie die Blume auf dem Felde blühen ist = mit denselben Aussichten wie jene blühen; vgl. zu 90, 5. Die Kurzlebigkeit des Menschen wird als Entschuldigung angeführt für dessen Fehlen im Verhalten zu JHVH. Freilich hat JHVH seinen Willen in einem Gesetze kundgetan, welches, wenn man von dessen späterer mündlicher Erweiterung absieht, in verhältnismässig kurzer Zeit erlernt werden kann. Aber der Mensch ist von Natur nicht geneigt, JHVHes Willen zu tun; sein eigener Willen macht sich immer dagegen geltend. Soll er JHVHes Willen tun, so muss er zuerst seinen eigenen überwinden. Das erheischt viel Uebung, und dazu lässt ihm das kurze Leben keine Zeit. Einen ähnlichen Gedanken fanden wir oben 90, 12 ausgesprochen. 16 Die Ausdrucksweise des ersten Versgliedes ist mit grossem Geschicke so gewählt, dass sie sowohl auf das Bild, als auch auf die Sache passt, nur muss רוח beim

17 Aber JHVHes Huld währt von Ewigkeit zu Ewigkeit
für seine Verehrer
und seine Liebe für Kindeskinder,
18 wenn sie seinen Bund halten
und seiner Vorschriften gedenken, danach zu handeln.
19 JHVH hat im Himmel seinen Thron aufgerichtet,
aber seine Herrschaft schaltet überall.
20 Preiset JHVH, ihr seine Engel,
die ihr seinen Befehl tut,
die ihr hochbegabt seid,
seinem Befehl zu gehorchen.
21 Preiset JHVH, all seine Scharen,
seine Diener, Vollstrecker seines Willens.
22 Preiset JHVH, all seine Werke,
an allen Orten seiner Herrschaft.
Preise JHVH, meine Seele!

104.

1 Preise JHVH, meine Seele!
JHVH, mein Gott, du bist gar gross,
angetan mit Majestät und Herrlichkeit!
2 Du bist's, der das Licht ausgebreitet wie ein Laken,
den Himmel ausgespannt wie ein Zelttuch;

Bilde im eigentlichen und bei der Sache im übertragenen Sinne verstanden werden. [Das Gras verkommt, wenn der Wind, d. i., die Witterung dagegen ist, der Mensch kommt um, wenn ihm etwas Windiges, d. i. Unbedeutendes zustösst. Was ist z. B. ein Bissen? Aber der Mensch kann daran ersticken. In obiger Uebersetzung ist der Ausdruck nur der Sache angepasst, dessen Beziehung zum Bilde aber notwendigerweise aufgegeben. 17 על יראיו als Glosse zu streichen, ist durchaus kein Grund vorhanden. Der Einwurf, dass der Ausdruck V. 18 vorwegnimmt, verschlägt nichts. Vers 18 erklärt, oder richtiger, ergänzt nur 17b. 18 Ueber die nähere Bestimmung von לזכרי פקדיו durch לעשותם vgl. Ex. 20, 8. 20 Hier liegt wiederum der dem Hebräischen eigentümliche Chiasmus vor, dem wir schon früher so oft begegnet sind. Denn עשי דברו erklärt מלאכיו, und לשמע בקול דברו ist nähere Bestimmung zu גברי כח. Zur Konstr. vgl. Jes. 5, 22 גברים לשתות יין. Das hier hinzugefügte כח bezeichnet nicht physische Kraft, sondern geistige Anlagen. In der deutschen Uebersetzung liess sich an dieser Stelle der Chiasmus nicht beibehalten. 22 besagt in aller Kürze so viel, wie 148, 8—12.

104.

2 עטה heisst hier nicht sich mit etwas bekleiden, denn von der Kleidung JHVHes ist ja schon im vorherg. Verse die Rede gewesen, sondern, wie der Parallelismus zeigt, eine Sache als Decke für eine andere gebrauchen, d. i., sie über diese ausbreiten; vgl. V. 6 כסיתו. Die Hebräer scheinen sonach sich das

3 der zu Wasser seine oberen Gebiete durchzieht,
die Wolken zu seinem Fahrzeug macht,
sich bewegt mit den Fittichen des Windes;
4 der die Winde zu seinen Boten macht,
zu seinen Dienern Feuerflammen;
5 der die Erde auf ihren Fundamenten gegründet,
dass sie in alle Ewigkeit nicht wankt.
6 Die Flut hattest du wie ein Tuch darüber ausgebreitet;
auf den Bergen standen die Wasser.
7 Vor deinem Dräun flohen sie,
vor deiner Donnerstimme stürzten sie fort.
8 Manche blieben auf den Bergen,
manche stiegen herab in die Täler,
an den Ort, den du ihnen bestimmt.

Licht als eine feine Substanz gedacht zu haben, die, wie der Himmel, weithin ausgebreitet ist. Im zweiten Halbvers ist das tertium comparationis nicht, wie Baethgen meint, das straff Angezogene, sondern die Ausdehnung über den ganzen gewünschten Raum. Wie das Zelttuch über den ganzen Raum gespannt wird, der für das Zelt bestimmt ist, so hat JHVH den Himmel über den ganzen Wohnsitz der Menschen, die Erde, ausgespannt. Die Erde also ist hier das Zelt. Jes. 40, 22 dagegen wird von dem ausgespannten Himmel als Zelt gesprochen. Doch laufen beide Sprechweisen auf eins hinaus. Denn sowohl das Zelttuch selbst als der Raum unter ihm, wenn es ausgespannt ist, kann Zelt heissen. 3 Das erste Versglied enthält nach der traditionellen Fassung einen Gedanken, welcher zum unmittelbar darauf folg. nicht passt; denn im zweiten und dritten Gliede ist die Rede von der Art, wie sich JHVH bewegt, nicht von dem, was er tut, wenn er sich ausser Bewegung befindet. Ausserdem ist auch das Bild von einem Gotte, welcher sich, gleichviel wo und woraus, Söller zimmert, an sich durchaus abgeschmackt. Dieses קרה hängt etymologisch offenbar mit dem arab. قرا zusammen und heisst eine Gegend durchstreifen. עליותיו sind danach nicht Gemächer, sondern die oberen Regionen. JHVH durchstreift die oberen Regionen zu Wasser. Selbstverständlich sind die oberen Wasser tief, wie das Meer drunten, und die Streifzüge werden zu Fuss gemacht. Somit hätten wir hier das Vorbild zu dem Matth. 14, 25 berichteten Mirakel, welches sonst im Kreise der jüdischen Vorstellungen ganz beispiellos da stünde. Denn Hi. 9, 8b, wo nach dem Wortlaut des massor. Textes von JHVH als auf des Meeres Höhen einherschreitend gesprochen wird, ist בָּמֳתֵיהֶם mit auf שמים bezüglichem Suffix für בָּמֳתֵי יָם zu lesen. Das dritte Versglied kann nur den oben ausgedrückten Sinn haben. 7 Das Suff. in רעמך gehört zu dem zusammengesetzten Ausdruck קול רעם = Donnerstimme. 8 Wegen V. 6b, wonach das Wasser ursprünglich auf den Bergen stand, sehen sich alle Neuern gezwungen, הרים als Subjekt zu יעלו und בקעות als Subjekt zu ירדו und das Ganze als Parenthese zu fassen. Man übersetzt danach „Berge steigen empor, es senken sich Täler“. Allein abgesehen davon, dass eine solche Einschaltung hier ganz zwecklos wäre

9 Du hast Grenzen gesetzt, die überschreiten sie nicht;
sie bedecken nicht wieder die Erde.
10 Du bist's, der die Ströme entsendet in die Täler,
dass sie zwischen den Bergen fliessen.
11 Sie tränken alle Tiere des Feldes;
die wilden Esel löschen da ihren Durst.
12 Droben sitzen die Vögel des Himmels,
schimpfen auf sie in den Zweigen.
13 Du bist's, der, wunderbar schaffend, die Berge tränkt,

---

und nur den Zusammenhang stören würde, müsste es dann במקום statt אל מקום heissen, weil sich der Dichter die Berge und Täler doch wohl nur dort entstanden denken konnte, wo sie jetzt sind, nicht aber so, dass sie zuerst irgendwo entstanden und dann an den Ort sich begaben, den ihnen JHVH anwies. Aus diesen und anderen Gründen, welche anzuführen zu weitläufig wäre, kann nur מים Subjekt zu יעלו und ירדו sein. Ersteres Verbum aber bezeichnet nach der Bemerkung zu 6, 5 nicht ein Aufsteigen, sondern ein Nichtniedersteigen, d. i., ein Obenbleiben, und die Präposition in der Ortsbestimmung אל מקום ist besonders dem ihm nächsten Verbum angepasst, welches eine Bewegung ausdrückt. Danach sind unter den obengebliebenen Wassern die Bergseen zu verstehen, welche nicht in die Täler herabstiegen, sondern auf ihren heimatlichen Bergen sich ein Bett aussuchten oder machten. 10 מעינים sind nicht Quellen, sondern Ströme, insofern sie ihrer Quelle nahe sind. Mit בין הרים sind Bergkessel gemeint, die für Menschen unzugänglich sind. An solchen stillen und ungestörten Strömen löscht, wie es gleich weiter heisst, das scheue Wild seinen Durst. 11 ישקו und nicht ישתו ist hier gewählt, obgleich letzteres zum Rhythmus besser passen würde, damit die entlegenen, für die wilden Tiere berechneten Ströme Subjekt bleiben können. Ueber den Gebrauch von השקה als Prädikat von Strömen vgl. Gn. 2,6. 12 עליהם, dessen Suffix auf die wilden Tiere geht, gehört auch zu יתנו קול. נתן קול על heisst jemanden anschreien, auf ihn schimpfen; vgl. Jer. 12, 8. Dass es an jener Stelle בקולה heisst, verschlägt nicht viel. Denn, wie man הניע ראש, Jes. 37, 22 und הניע בראש, Hi. 16, 4 sagte, und wie man auch deutsch beides, „den Kopf schütteln" und „mit dem Kopf schütteln" sagen kann, so sagte man auch נתן קול neben נתן בקול. Von den Vögeln an sich ist erst weiter unten V. 17 die Rede. An dieser Stelle sind die Vögel und ihr Schimpfen nur wegen des Vorhergehenden erwähnt. Nachdem nämlich in aller Kürze die entlegene Tränke angegeben worden, wo das scheue Wild ungestört seinen Durst löscht, wird hier hinzugefügt, dass die einzigen Zeugen des Vorgangs die Vögel sind, welche in den Zweigen der nahen Bäume sitzen und über die trinkenden Tiere unten schimpfen, woraus sich diese natürlich nichts machen. Nur in dieser Fassung erhält man hier einen schönen und zugleich ungezwungenen Sinn, und nur wenn die Vögel hier nicht um ihrer selbst willen erwähnt sind, erklärt sich, warum weiter unten V. 17 noch einmal von ihnen die Rede ist. Nach der üblichen Fassung, wonach יתנו קול ein absolutes und allgemeines Zwitschern bezeichnet, leuchtet auch nicht ein, wozu die Vögel am entlegenen Orte einzig und allein für die wilden Tiere ein Konzert geben, welches diese doch nicht zu würdigen wissen. 13 Für מעליותיו lies, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, מֵעֲלִילֹתָיו.

an deines Wirkens Frucht sättigt sich die Erde.
14 Du lässt Gras wachsen für das Vieh
und Futter für die Arbeitstiere des Menschen,
die für ihn Brot gewinnen aus der Erde;
15 und Wein, der des Menschen Herz froh macht,
Oel, sein Antlitz erglänzen zu lassen,
und Brot, das des Menschen Lebensmark kräftigt.

עלילה, das sonst „furchtbare Tat“ heisst, bezeichnet hier eine Tat, die Ehrfurcht erweckt. Eine solche Tat ist dem Hebräer das Erzeugen des Regens; vgl. zu 18, 16. **14** חציר ist das Gras, welches die Tiere im grünen Zustande von der Erde abfressen. Dagegen bezeichnet עשב, welches nach Gn. 8, 18 auch dem Menschen zur Nahrung dienen kann, alle grüne sowohl wie trockne Pflanzen, bei denen die Blätter die Hauptsache sind. Das Wort umfasst daher ausser allen Krautarten auch das Heu. Letzteres ist hier gemeint. Denn für לַעֲבֹדַת, welches in diesem Zusammenhang gar keinen Sinn gibt, ist לַעֲבֻדַּת zu lesen. עֲבֻדָּה aber ist = Arbeitstiere, ich meine Vieh, das im Felde arbeitet. Der Ausdruck heisst nie „Gesinde“, sondern immer nur „Arbeitstiere“, im Gegensatz zu מקנה, welches Zuchtvieh bezeichnet. Was wir Gesinde nennen, wird hebr. stets durch עבדים ושפחות oder עבד ושפחה ausgedrückt.[125]) Diejenigen, welche hier unter עֲבֹדָה den Nutzen verstehen, den der Mensch aus dem wachsenden Kraut zieht, lassen sich vom Idiome der deutschen Muttersprache verleiten. Im Deutschen kann man „dienen“ für „nützen“ sagen, nicht aber im Hebräischen. Ausserdem kann sich der Hebräer nur ein lebendes Wesen als dienend vorstellen. Das letzte Glied bildet eigentlich einen Umstandssatz, welcher erklärt, wie die vom Dienen עבדת האדם benannten Arbeitstiere dem Menschen dienen: sie dienen ihm, indem sie für ihn Brot gewinnen. Um sicher zu sein, dass er nicht missverstanden werden wird, fügt der Dichter hinzu „aus der Erde“, d. i. aus der Erde, die das Vieh pflügt und eggt. Auf JHVH kann להוציא לחם מן הארץ, mag man dies als Absichtssatz oder Umstandssatz fassen, nicht gehen, denn von JHVHes Teil am Hervorbringen des Brotes ist erst im folg. Verse die Rede. Und weil in diesem Umstandssatze von dem Dienste gesprochen wird, welchen das Hausvieh beim Hervorbringen des Brotes leistet, war ein anderes dafür passendes Verbum nötig, da צמח nicht anging. Danach ist hier unter dem vorherg. בהמה das Pflanzen fressende Wild zu verstehen. Dafür lässt JHVH das Gras wachsen, für die Arbeitstiere aber Heu. **15** Das zweite Versglied lässt sich nach dem vorliegenden Textbestand als Absichtssatz nicht fassen, weil dann der Hauptsatz dazu fehlt. Denn der unmittelbar vorherg. Satz kann es nicht sein, da das Hervorbringen des Weines doch unmöglich den Zweck haben kann, das Gesicht von Oel erglänzen zu lassen. Noch viel weniger kann man das zweite Versglied von לעבדת האדם abhängen lassen, wie Kautzsch es tut, da er übersetzt „und indem er ihr Angesicht von Oel glänzen lässt“, zumal nach der neuen Fassung dieser beiden Worte. Einen halbwegs leidlichen Sinn erhält man allerdings, wenn man die Präposition in משמן komparativisch und das Ganze als Umstandssatz fasst, zu dem das unmittelbar Vorherg. Hauptsatz ist. Dann wäre der Sinn der beiden ersten Glieder der: und Wein, der des Menschen Herz

16 Es nähren sich die Bäume JHVHes,
die Cedern des Libanon, die er gepflanzt;
17 woselbst die Vögel nisten,
der Storch in den Wipfeln sein Haus hat.

---

erfreut, sein Gesicht mehr glänzen lassend, als Oel es tun kann. Aber es ist nicht wahrscheinlich, dass neben dem Wein das Oel nicht um seiner selbst willen, sondern zum Zwecke des Vergleichs genannt ist. Man geht aber allen diesen Schwierigkeiten aus dem Wege, wenn man das anlautende מ in משמן als aus dem Vorherg. dittographiert streicht. Dann ist שמן ebenso wie יין Objekt zu מצמיח; und להצהיל פנים gibt den Zweck an, zu welchem JHVH das Oel hervorbringt. Die Konstr. ist immerhin ungewöhnlich; nicht weil der Absichtssatz dem Hauptsatz vorangeht, denn das kommt auch in der gemeinen Prosa vor, z. B. Gn. 42, 9, sondern weil, da Subjekt und Verbum zum Hauptsatze aus dem Vorherg. zu entnehmen sind, der Absichtssatz eigentlich zwischen die Teile des Hauptsatzes tritt. Doch beispiellos ist auch dieser Fall nicht; vgl. zu 116, 1. Ueber לב vgl. zu 102, 5 und zu dem Gedanken Homer Il. 20, 482 und Odyss. 22, 184 *μυελὸς ἀνδρῶν*, Mark der Männer, als Bezeichnung für Brot oder eine gewisse Art Brot, welches so benannt ist, weil es Mark macht. — Dass in JHVHes Sorge für die Nahrung der lebenden Wesen, die Tiere zuerst kommen und dann erst der Mensch, hat seine Parallele in Dt. 11, 15. Es ist dies echt hebräisch, denn im A. T. füttert auch der Mensch die Tiere früher, als er selber isst; vgl. Gn. 24, 32. 33 und Ri. 19, 21. Der Talmud geht darin noch weiter, indem er ausdrücklich verbietet, Nahrung zu sich zu nehmen, bevor man sein Vieh gefüttert hat. Vgl. Berachoth 40a. Was nun die Ordnung der drei Artikel für den Menschen betrifft, so würde wohl in der Prosa das absolut nötige Brot zuerst genannt werden. In der Poesie aber kommen Wein und Oel, die das Leben versüssen und verschönern, zuerst, und von diesen beiden hat wiederum der Wein als Geber der Lebenslust den Vorrang. 17 Die moderne Textkritik, obgleich sie sonst aus den alten Versionen jeden Ausdruck, der auch nur anscheinend auf eine von der massoretischen abweichenden Lesart schliessen lässt, ängstlich registriert, übergeht hier (wohl aus unzureichender Kenntnis ihres Geschäftes) das *ἡγεῖται αὐτῶν*, womit LXX ברושים wiedergeben. Dass diese Wiedergabe auf einem eigentümlichen Missverständnis beruht, liegt auf der Hand. Aber eben deshalb wird sie für die Textkritik besonders wichtig. Denn, wo die Abweichungen der alten Versionen das hebräische Aequivalent gleich verraten, da ist ihr Zeugnis mit der äussersten Vorsicht aufzunehmen, weil die Abweichung in solchen Fällen das Resultat einer vorgenommenen Textberichtigung sein kann, zu welcher es allen alten Dolmetschern an der nötigen Kenntnis des Hebräischen wie auch am erforderlichen Scharfblick fehlte. Dagegen wenn eine alte Version völligen Unsinn zu bieten scheint, da lag ihr zuweilen ohne Zweifel die richtige Lesart vor. Ein solches Beispiel sahen wir oben 35, 16; andere sind hie und da in M. K. nachgewiesen worden. Und auch an dieser Stelle führt das offenbare Missverständnis seitens der LXX auf das Richtige. Sie lasen nämlich nicht בְּרוֹשִׁים, sondern בְּרֹאשָׁם, fassten aber dies sonderbarer Weise im Sinne von „an der Spitze stehen, führen“, wie sie auch Micha 2, 13 ויהוה בראשם *ὁ δὲ κύριος ἡγήσεται αὐτῶν* wiedergeben, und bezogen das Suff. auf die Vögel oder auf den Begriff

18 Die hohen Berge den Steinböcken,
die Felsen den Klippdachsen zur Zuflucht,
19 den Mond hat er gemacht zur Bestimmung der Zeiten,
der Sonne angewiesen ihren Untergang.
20 Bestellst du Finsternis, wird's Nacht,
wo alle Tiere des Waldes sich regen,
21 die jungen Löwen nach Frass brüllen,
von Gott ihre Nahrung erbittend.
22 Geht die Sonne auf, ziehen sie sich zurück
und legen sich nieder in ihrer Behausung.
23 Es geht der Mensch aus an sein Werk
und an seine Arbeit bis zum Abend.
24 Wie zahlreich sind deine Werke, JHVH,
die du alle in Weisheit geschaffen,
wie ist die Erde voll von deiner Schöpfung!
25 Da ist das Meer, gross und weit,
darin Gewimmel ohne Zahl.
Tiere, klein und gross,
26 bewegen sich da wie Schiffe,
der Leviathan, den du dir geschaffen zum Kampfspiel.

---

der Nester, der in יקננו enthalten ist. Tatsächlich aber heisst בראשם hier „in ihren Wipfeln“, und dessen Suff. geht natürlich auf die Bäume. Ueber den Gebrauch von בית vom Vogelnest, wenn von Vögeln die Rede ist, vgl. 84, 4. ברושים aber kann nicht richtig sein. Denn שם bezieht sich zunächst auf ארזי לבנון, und da kann nicht darauf eine neue Baumgattung vorgebracht werden. 18 Betrachtet man diese Worte als zwei unabhängige Nominalsätze, so erscheinen sie zu abrupt und den Zusammenhang störend. Wollte man wiederum in den fraglichen Worten einen Nachtrag zu V. 18 erblicken und aus dem vorherg. Verse ישבעו auch auf diese Sätze beziehen, so passt dieses Verbum wohl auf הרים, nicht aber auf סלעים. Es bleibt daher nichts übrig, als diese beiden Ausdrücke als vorangestelltes Objekt zu עשה im folg. Verse anzusehen. 19 Für יָדַע ist mit Aq. und Sym. nach Hi. 38, 12 יִדַּעְ zu sprechen. Subjekt ist dann JHVH, während שמש und מבואו erstes, respekt. zweites Objekt sind. ידע ist als historisches Perf. zu fassen. Wie JHVH den Mond nicht jeden Tag macht, so braucht er auch nicht der Sonne jeden Tag ihren Untergang zu bestimmen. Er tat dies am Tage der Schöpfung ein für allemal. 21 Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz. Ueber dessen Konstr. vgl. Jer. 17, 10. Der Sinn dieser Worte darf natürlich nur dahin verstanden werden, dass die Nahrung der Tiere in Gottes Hand ist, nicht aber, dass sie sich ihrer Abhängigkeit von ihm bewusst sind. 24 Das zweite Versglied bildet einen Relativsatz. Als unabhängiger Satz gefasst, stört es den Rhythmus, denn der Ausruf erstreckt sich auch auf das dritte Glied. 25 Das dritte Versglied muss, wie gleich gezeigt werden wird, zum folg. gezogen werden. 26 Es ist geradezu unbegreiflich, wie Männer der Wissenschaft, in שָׁם אניות יהלכון

27 Sie alle harren auf dich,
dass du ihnen ihre Nahrung gebest zur rechten Zeit.
28 Du gibst ihnen, sie lesen auf;
spendest du reichlich, haben sie des Nötigen genug.
29 Du verbirgst dein Antlitz, ihnen schwinden die Sinne;
du entziehst ihnen deinen Odem, sie vergehen
und werden wieder Staub, was sie waren.

---

einen unabhängigen Satz erblicken können. Die einzige Erklärung ist wohl in dem Umstand zu finden, dass die alttestamentliche Wissenschaft zur Schande Israels ihren Vertretern nach eine arische ist und als solche im Grunde jede semitische Leistung gering schätzt. Sonst würde man schwerlich in diesem klassischen hebräischen Liede eine solche Unordnung voraussetzen können, wie die Einmischung von Schiffen, die doch Menschenwerk sind, in eine Schilderung der Werke JHVHes, zwischen allerlei Getier und den Leviathan. Nicht doch! Das Subjekt zu יהלכון ist חיות קטנות עם גדלות, welche Worte, wie bereits oben gesagt, hierher gehören. אניות aber ist Prädikatsnomen. Der Sinn ist also der: dort, im Meere, bewegen sich kleine und grosse Tiere als Schiffe, d. i., wie Schiffe oder nach Art der Schiffe.[126]) Das tertium comparationis ist die völlige Abhängigkeit der Bewegung vom Wasser als dem Lebenselement. Die kleinen und grossen Tiere des Meeres, den gewaltigen Leviathan nicht ausgenommen, daraus entfernt, sind wie ein Schiff auf dem Trocknen. Der Zweck des Ganzen ist die Entfaltung des Inhalts von 24b in seiner Beziehung zu den zwei Sätzen, zwischen welche dieses Versglied eingeschaltet ist. Die Erde ist voll von JHVHes Schöpfung, aber er hat in seiner Weisheit dafür gesorgt, dass eine unzählige Menge lebender Wesen, darunter auch der riesige Leviathan, auf das Meer beschränkt ist und deshalb die Erde nicht überfüllen kann. So verstand auch Rabbi Akiba diese Stelle, denn er bemerkt zu ihrer Erklärung wie folgt: „Manche Tiere leben nur im Wasser und manche nur auf dem Trocknen. Die Wassertiere sterben, wenn sie aufs Land, und die Landtiere, wenn sie ins Wasser kommen. Was für die einen Lebenselement ist, bringt den andern sichern Tod. Und das meint der Psalmist, wenn er sagt כלם בחכמה עשית“. Vgl. Sifra zu Lev. 11, 29. — An Amphibien dachte der Sänger wohl nicht oder wusste vielleicht von ihrer Existenz gar nicht; vgl. M. K. zu Ez. 29, 5. Das hinderte ihn jedoch nicht, ein grosser Dichter zu sein. — לויתן ist ein weiteres nachträgliches Subjekt zu יהלכון. Subjekt zu לשחק ist JHVH, und das Suff. in בו geht auf den Leviathan, שחק heisst hier, sich in ein Kampfspiel oder einen Sportkampf einlassen; vgl. 2 Sam. 2, 14. 27 Vgl. zu V. 21. 28 Der Unterschied zwischen Kal und Piel von לקט ist der: Ersteres bezeichnet ein Auflesen dessen, was in Fülle und dicht bei einander vorhanden, während bei letzterem das Aufzulesende nur spärlich und vereinzelt ist. Das Nähere hierüber findet man M. K. zu Ruth 2, 8. Danach ist hier יְלַקֵּטוּן für יִלְקֹטוּן zu lesen. Denn wie תפתח ידך eine Steigerung von תתן ist und ein Geben mit vollen Händen bezeichnet, so muss auch ישבעון eine grössere Befriedigung ausdrücken, als ילקטון. Letzteres muss also ein spärliches Auflesen bezeichnen. טוב, welches eigentlich auch Objekt zu ילקטון ist, ist fast identisch mit Nahrung.[127]) 29 Das Suffix in רוחם ist ohne Zweifel das Werk alter Textkritik, welche verballhornte, während sie zu bessern ver-

30 Du sendest Deinen Odem, sie werden geschaffen,
und das Antlitz der Erde erneut sich.
31 Möge die Verehrung, die JHVH wird, immer währen,
möge JHVH Freude haben an seinen Geschöpfen;
32 er, der die Erde anblickt, dass sie erbebt,
die Berge anrührt, und sie rauchen.
33 Ich will JHVH singen mein Lebenlang,
meinem Gott lobsingen, solange ich bin.
34 Ihm gefällt mein Dichten wohl:
ich freue mich JHVHes.
35 Mögen die Sünder auf Erden aufhören,
die da gottlos sind, es nimmer sein.
Preise JHVH, meine Seele! Halleluja.

---

meinte. Der Text las ursprünglich רוחו. Das Suffix bezieht sich natürlich auf JHVH; vgl. רוחך im folg. Verse. JHVHes Odem ist der Geist alles Lebens seit der Schöpfung. Wenn JHVH seinen Odem einzieht und zurückhält, kommt alles Fleisch um; vgl. Hi. 34, 14b und 15. **30** Für וּתְחַדֵּשׁ, welches den Rhythmus stört, liest man besser וְתִתְחַדֵּשׁ. Ueber den Gebrauch des Fem. Sing. für den Pl. masc. von leblosen Dingen vgl. 103, 5. Die Erneuerung des Angesichts der Erde besteht darin, dass eine andere Generation auf ihr erscheint. Zur Ausdrucksweise vgl. den talmudischen Ausdruck פנים חדשות, womit die Erscheinung neuer Hochzeitsgäste bezeichnet wird, welche vorhin während der Feier an keinem Tage daran Teil genommen.[128]) **31** Beide Imperfecta sind prekativ zu fassen. Danach erklärt sich der Gedanke des ersten Halbverses nur so, dass um die Zeit, in welche diese Dichtung fällt, die Religion JHVHes einen Aufschwung genommen hatte, und er allgemeiner, als bis dahin, verehrt wurde. Daher der Wunsch des frommen Dichters, dass die allgemeine Verehrung, deren sich JHVH dann erfreute, recht lange dauern möge. **32** Die Erinnerung an die Furchtbarkeit JHVHes ist hier eine Drohung, welche, obgleich kaum halb ausgesprochen, den vorhergehenden Wunsch kräftig stützt. **33** עוד ist an dieser Stelle Substantiv, weshalb das Suffix einfach ו lautet. בעודני wäre hier unhebräisch; vgl. zu 139, 18. **34** Beide Imperfecta sind Indikative. Der zweite Halbvers ist die Begründung des ersten. Daraus, dass er sich JHVHes freut, d. i., dass es ihm wohlgeht, schliesst der Sänger auf JHVHes Wohlgefallen an seinem Singen. Das Ganze dient, wie die vorherg. Drohung, dazu, den V. 31 ausgesprochenen Wunsch zu stützen, da darin gezeigt wird, dass es den Verehrern JHVHes wohl ergeht. **35** Wer in diesen Worten eine Bitte um Ausrottung der Sünder erblickt, tut dem Dichter Unrecht. Nur in solchen Liedern, in denen über Leiden geklagt wird, werden gegen die Gottlosen, welche die Leiden verursachen, Flüche ausgestossen. Solche Flüche wären aber hier am Schlusse des Liedes, dessen allgemein freudiger Ton nicht nur nicht durch ein einziges Wort der Klage gestört wird, sondern in dem der Dichter, wie wir oben gezeigt, auch seine Zufriedenheit und Glückseligkeit ausdrücklich kundgibt, durchaus nicht am Platze. Tatsächlich drückt hier יתמו

105.

1 Preiset JHVH, verherrlicht seinen Namen,
verkündet unter den Völkern seine Grosstaten.

2 Singet ihm, lobsinget ihm,
redet von allen seinen Wundern.

3 Triumphieret in seinem heiligen Namen;
froh sei das Herz derer, die JHVH suchen.

4 Verlanget nach JHVH und seiner Herrlichkeit,
suchet beständig seine Huld.

5 Gedenket seiner Wunder, die er getan,
seiner Zeichen und der Strafgerichte,
die sich auf sein Wort vollzogen.

6 Die Nachkommen Abrahams sind seine Diener,
die Söhne Jacobs seine Auserwählten;

חטאים מן הארץ ebenso wenig einen Fluch gegen die Sünder aus, wie Dt. 15, 11 die Versicherung enthält, dass die Armen aus dem Lande nicht ausgerottet werden sollen. Läge hier ein Fluch vor, so müsste es statt יתמו nach Num. 16, 33 יאבדו, oder nach Pr. 2, 22 יִכָּרְתוּ heissen. Die Worte enthalten den Wunsch, dass die Sünder im Lande nach und nach alle werden, d. i., dass sie sich zu JHVH bekehren, und aufhören mögen, Sünder zu sein. Zur Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 2, 5 ורעבים חדלו. In demselben Sinne ist auch ורשעים עוד אינם zu verstehen. Der Gedanke ist so deutlich ausgesprochen, wie es in der Poesie nur geschehen kann. Er ist aber dennoch verkannt worden, weil er zu schön, zu edel ist und deshalb zu der Art der christlichen Exegeten nicht passt, welche auf Kosten des Alten Testaments das Neue als die einzige Quelle der Menschenliebe wollen gelten lassen. — In הללויה, welches nur am Schlusse eines Liedes sicher, zu Anfang aber überall als dittographiert verdächtig ist, scheint יה, ähnlich wie in den damit zusammengesetzten Substantiven מאפליה, שלהבתיה und dergleichen, nur den Begriff zu steigern. Ich vermute, das Wort ist ein blosses Zeichen zum kräftigen Einfallen des Musikchors. Anders jedoch 135, 3, wo der Ausdruck in der Mitte des Liedes vorkommt, und, wie in 147, 1, unmittelbar darauf ein mit כי eingeleiteter Satz als Begründung folgt.

105.

1 Ueber קראו בשמו vgl. zu 79, 6. 4 Ueber בקשו פניו vgl. zu 27, 8. 5 משפטי פיו bezeichnet Strafen, welche an den Aegyptern und andern Feinden Israels lediglich durch das Wort JHVHes und ohne Dazutun eines andern Faktors vollzogen wurden. Insofern schliesst sich der Ausdruck als etwas Gleichartiges bezeichnend an מפתיו an. 6 Es ist nicht wahr, dass der ganze Vers Vocativ und Subjekt zu den Imperativen V. 1—5 ist. Das Subjekt jener Imperative ist unbestimmt, und die Anrede, wie so oft in den Psalmen, allgemein; vgl. 98, 1. 136, 1. 2. 3. 26. 147, 1. 7 und 149, 1. Diese Worte bilden zwei unabhängige Nominalsätze. Es bleibt sich im Grunde gleich, ob man עֲבָדוֹ oder mit LXX עֲבָדָיו, spricht, da das Wort in jeder der beiden Formen Prädikat zu זרע sein kann; vgl. 25, 13 und 102, 29 mit 22, 24 und 69, 37. Und eben deshalb ist kein

7 er, JHVH, ist unser Gott —
auf der ganzen Erde gelten seine Urteile.
8 Er gedenkt ewig seines Bundes,
des Wortes, das er entboten, ins tausendste Geschlecht,
9 den er mit Abraham geschlossen,
und seines Schwures an Isaac,
10 den er sich gegen Jacob zur Verpflichtung gemacht,
zum ewigen Bund mit Israel,
11 da er sprach: „Dir will ich das Land Kanaan geben
als euer zugemessen Erbteil“.
12 Als sie noch wenige Wichte waren,
dort gering geschätzt und Fremdlinge;
13 als von Volk zu Volk sie zogen
und von einem Königreich zu einer andern Nation,
14 da liess er keinen Menschen ihnen Unrecht tun
und verwarnte Könige um ihretwillen:
15 „Tastet meine Gesalbten nicht an
und kommt nicht zu Schaden durch meine Propheten!“

Grund vorhanden, der Aussprache der LXX den Vorzug zu geben. **7** יהוה ist Apposition zu הוא, und אלהינו ist Prädikat. Der Nachdruck, welchen das an der Spitze stehende הוא dem Subjekt gibt, kennzeichnet den Satz als Korrelat zu dem unmittelbar Vorherg. und zeigt, dass hier das Verhältnis JHVHes zu Israel angegeben, während V. 15 Israels Verhältnis zu JHVH beschrieben wird. Somit zeigt sich auch hier, dass unsere Fassung dort die richtige ist. Der zweite Halbvers berührt das eigentliche Thema des Liedes. Dieser Grundgedanke wird von V. 12 an entfaltet, da gezeigt wird, dass sich Israel überall des Schutzes JHVHes erfreute, weil er eben nicht der Gott eines einziges Landes, sondern Herrscher und Richter der ganzen Erde ist. **10** חק neben ברית ist ein feierlich gegebenes und daher unwiderrufliches Versprechen; vgl. 50,16 und die Bemerkung dazu. **11** Es ist kein genügender Grund vorhanden, diesen Vers als Glosse anzusehen. חבל נחלתכם kann eine, wenn auch schwache Parallele zu ארץ כנען bilden. **12** Dieser und der folg. Vers sind als Zeitbestimmung mit V. 14 zu verbinden. Ob die Patriarchen zur Zeit der Verheissung viel oder wenig waren, darauf kann es nicht ankommen; dagegen ist es ganz natürlich, dass ihre geringe Anzahl, während sie als Fremdlinge von Land zu Land wanderten und allerlei Angriffen ausgesetzt waren, JHVHes Vermahnung der Könige nötig machte. Ueber מתי vgl. zu 17, 14. כמעט ist hier weder von der Zeit des Aufenthalts, noch von dem Zahlverhältnis der Patriarchenfamilien, sondern in Bezug auf den Wert gebraucht, den sie in den Augen der Welt hatten. Ueber diesen Gebrauch des Wortes vgl. Pr. 10,20. Für וְגָרִים spricht man besser וְגֵרִים. **15** Für וְלִנְבִיאַי ist nach 1 Chr. 16,22 וּבִנְבִיאַי zu lesen. Dann verlangt aber auch der Sinn תֵּרֹעוּ als Niphal statt תָּרֵעוּ. Bei der activen Form des Verbums lässt sich mit dem ובנביאי der Chronik nichts anfangen. Dagegen gibt das Ganze bei der passiven

16 Als er eine Hungersnot ins Land berief,
jeglichen Brotgewinn abschnitt,
17 da hatte er ihnen einen Mann vorausgeschickt;
Joseph war als Sklave verkauft worden.
18 Seine Füsse wurden in den Block gezwängt,
er wurde hinter Schloss und Riegel gebracht,
19 bis dahin, wo sein Wort eintraf,
welches der Befehl JHVHes ganz wahr werden liess.
20 Da erweckte er einen König, der sprengte seine Fesseln,
einen Völkerbeherrscher, der ihn befreite,
21 ihn zum Herrn machte über sein Haus
und zum Verwalter seines ganzen Besitztums,
22 dass er seinen Fürsten an sich ein Beispiel gäbe
und seine Aeltesten Weisheit lehrte.

Form desselben sehr gut den oben ausgedrückten Sinn. Und einen solchen Gedanken fordert der Zusammenhang durchaus. Denn nur wenn mit der Warnung der Könige für den Fall ihrer Missachtung eine Drohung verbunden war, konnte von ihr die gewünschte Wirkung erwartet werden. Die Patriarchen werden Gesalbte JHVHes genannt, weil sich sein Verhältnis zu ihnen auf ihre Nachkommenschaft vererbt. Denn das war die Bedeutung der Salbung bei den Hebräern. Deshalb wurden, wie schon die alten Rabbinen bemerken, nur Gründer neuer Dynastien gesalbt und Königssöhne nur dann, wenn ihnen die Thronfolge streitig gemacht wurde. Vgl. Kerithoth 5 b. Auf die Patriarchen angewendet, ist die Salbung natürlich nur Bild und bezeichnet, wie bereits angedeutet, die Vererblichkeit der ihnen von JHVH zuerkannten Rechte auf ihre Nachkommenschaft; vgl. V. 10. Propheten werden die Patriarchen genannt, weil sie JHVH nahe standen und Offenbarungen von ihm erhielten. **18** Für ענו lies עִנּוּ, dann fasse רַגְלָיו des Kethib, welches durch alle alten Versionen bezeugt ist, als Subjekt dazu. Bei der activen Form des Verbums gibt es kein Subjekt dazu. Denn die Aegypter im Allgemeinen hier als Subjekt zu fassen, geht nicht an, weil, da die Einkerkerung Josephs Privatsache und nicht Volkssache war, das Verbum bei unbestimmtem Subjekt im Sing. sein müsste. נפשו ist = er selbst, im Gegensatz zu seinen Füssen; vgl. zu 109, 25. Das Ganze besagt, dass Joseph in Fesseln geschlagen und dann hinter Schloss und Riegel gebracht wurde. Zur Fassung von ברזל vgl. 107, 16. **16** Das Suff. in צרפתהו geht auf דברו, nicht auf Joseph; vgl. Ibn Esra. Ein Wort läutern ist nach 18, 31 es ganz wahr werden lassen, sodass nichts Unwahres daran bleibt. Das Bild ist von der Läuterung edler Metalle hergenommen, welche darin besteht, dass die Schlacken daraus entfernt werden. **20** Das Subjekt zu שלח ist JHVH, nicht מלך. Letzteres ist das Objekt. Das Verbum aber bezeichnet hier nicht ein Schicken, sondern ein Erwecken, ein Anregen. Ganz so wird auch das sinnverwandte arab. بعث gebraucht. ויתירהו ist gesagt in Bezug auf die Fesseln und ויפתחהו in Bezug auf Schloss und Riegel; vgl. zu V. 18. **22** Auch hier ist der Text, trotz der besten Handschriften und des Zeugnisses aller alten Versionen, nicht richtig überliefert. Denn zu לאסר passt יחכם durchaus nicht. Auch wäre

23 Alsdann kam Israel nach Aegypten,
und Jacob liess sich als Fremdling nieder im Lande Hams.
24 Und gar fruchtbar machte er sein Volk
und liess es zahlreicher werden, als seinen Feinden lieb war.
25 Er wandelte ihren Sinn, dass sie sein Volk hassten,
bösen Anschlag fassten gegen seine Diener.
26 Da sandte er Moses, seinen Vertreter,
Ahron, den er erwählt hatte.
27 Die verkündeten ihnen seine Zeichen
und taten Wunder im Lande Hams.

---

doch das wohl viel zu viel gesagt, dass der König Aegyptens Joseph die Macht gab, seine Fürsten in den Kerker zu werfen. Die Verlockung, den aus dem Kerker befreiten hebräischen Sklaven die Macht zur Einkerkerung ägyptischer Fürsten geben zu lassen und so JHVH zu verherrlichen, ist zwar sehr gross; aber eine solche Uebertreibung wäre so wohl an sich als auch besonders deshalb unnatürlich, weil, wie die Befreiung, auch die Erhöhung Josephs als im Interesse Aegyptens erscheinen muss und darum nicht als unerklärliche Fügung JHVHes dargestellt werden darf. Endlich kann בְּנַפְשׁוֹ nicht „nach seinem Belieben“ heissen. LXX Aq. und Syr., die כְּנַפְשׁוֹ ausdrücken, haben höchst wahrscheinlich bloss geraten. Alle diese Schwierigkeiten werden aber mit einem Schlage beseitigt, wenn man לְיַסֵּר für לֶאְסֹר liest. Dann ist בנפשו = an sich. Pharao setzte Joseph, dessen Weisheit sich da bewährt, wo die Fürsten Aegyptens alle ratlos gewesen waren, zum Vicekönig ein, damit er jenen an sich ein Beispiel gebe und sie belehre, wie solchen Lagen, wie die, in welchen sich sein Land dazumal befand, begegnet werden müsste. Das ist nicht nur natürlich, sondern auch gerecht. 24 Der zweite Halbvers will nicht sagen, dass JHVH Israel zahlreicher machte, als die Aegypter waren, was wiederum eine ungemein grosse und unnatürliche Uebertreibung wäre. Diese Worte heissen eigentlich, er machte es zu zahlreich für seine Bedränger, d. i., zahlreicher, als ihnen lieb war. Zur Ausdrucksweise vgl. Gn. 82, 11 קטן מן und Ex. 18, 18 כבד מן. Die Präposition entspricht in solchen Verbindungen ganz dem من البيان der Araber, mit welchem sich eigentlich auch das מן comparationis berührt. 26 Moses wird Diener JHVHes genannt nicht in dem Sinne, in welchem jeder seiner Verehrer es ist. Denn, wie das ihm entsprechende אשר בחר בו, muss עבדו hier eine Auszeichnung ausdrücken, welche lediglich der Gunst JHVHes zu verdanken ist; Verehrer JHVHes sein aber ist ein Vorzug, den jeder Mensch durch eigenes Streben erlangen kann. עבדו kann daher in diesem Zusammenhang nur in dem engeren Sinne von עבדי המלך verstanden werden. Moses verhielt sich also zu JHVH wie der Minister zum König: er besorgte seine Geschäfte und vertrat ihn auf Erden sowohl in den innern Angelegenheiten seines Reiches, das heisst Israel gegenüber, als auch nach aussen hin, wie im Falle der Sendung zum König von Aegypten. Das war in der Tat eine Auszeichnung, welche Moses bei all seinem Verdienst nur der Huld JHVHes verdankte. Vgl. M. K. zu Num. 12, 7. 27 Die meisten der alten Versionen drücken שָׂם statt שָׂמוּ aus. Ersteres gibt einen leidlichen Sinn, wenn man die Präposition in בם instrumental

28 Er entsandte Finsternis und setzte ihr Schranken,
doch achteten sie nicht auf seine Worte.
29 Er wandelte ihr Wasser in Blut
und tötete ihre Fische.
30 Er liess ihr Land von Fröschen wimmeln
in ihren königlichen Kammern.

---

fasst und das Suff. auf Moses und Ahron bezieht. Wenn man jedoch bei dieser Lesart die Präposition räumlich versteht und das Suff. auf die Aegypter bezieht, wie fast alle Neuern es tun, dann leuchtet nicht ein, wozu im vorherg. Verse die Sendung Moses und Ahrons erwähnt ist, da im ganzen Liede von ihnen nichts ausgesagt ist. Aber in Anbetracht dessen, dass JHVH, wie schon früher einmal bemerkt worden, auch nach dem Berichte des Pentateuch nur die letzte Plage selber brachte, alle andern dagegen durch Moses und Ahron kommen liess, scheint hier die massor. Leseart die richtige zu sein. Dann aber kann בם nur auf die Aegypter gehen. דברי אתתיו ist nach der Bemerkung zu 65, 4 wörtlich das Hersagen seiner Wunder, d. i., die Vorherverkündigung der Plagen und die Warnung davor. Denn den meisten der zehn Plagen, welche JHVH über die Aegypter kommen liess, gingen eine direkte Ankündigung und Warnung durch Moses und Ahron voran. Vgl. Ex. 7, 15—18. 26—29. 8, 16—20. 9, 1—5. 13—19 und 10, 3—6. Der Sinn der Worte ist also der: Sie, Moses und Ahron, liessen an sie, die Aegypter, die Warnung vor JHVHes Wundern gelangen. Diese Bedeutung hat שים natürlich nur per Zeugma. Im zweiten Halbvers ist מופתים im Unterschiede von אתתיו ohne Suffix gebraucht, um zu zeigen, dass es nicht dieselbe grammatische Stellung im Satze einnimmt wie dies, denn es steht als Objekt im Acc., während dieses im Genitiv ist. Man beachte, wie die Sprache, die keine Kasusbezeichnung mehr hat, sich zu helfen weiss, um Zweideutigkeit zu vermeiden. 28 Im zweiten Halbvers liest schon Hitzig richtig שָׁמְרוּ statt des widersinnigen מָרוּ. Aber auch der erste Halbvers hat nach der massor. Aussprache des zweiten Verbums seine Schwierigkeit. Denn וַיַּחְשִׁךְ, transitiv oder intrans. gefasst, ist ganz überflüssig. Dann muss auch, dem Gedanken des zweiten Halbverses entsprechend, im ersten etwas enthalten sein, was besonders geeignet war, die Aegypter zum Gehorsam zu bringen. Nach der massor. Aussprache von ויחשך aber lässt sich in dem von der Finsternis Ausgesagten nichts entdecken, was sie vor manch anderen Plagen ausgezeichnet hätte. Aus diesen Gründen muss man וַיַּחְשֹׂךְ statt וַיַּחְשִׁךְ sprechen und das Objekt zum Verbum aus חשך entnehmen. JHVH sandte Finsternis und setzte ihr Schranken, indem er sie von den Wohnungen der Kinder Israel fern hielt; vgl. Ex. 10, 23. Das war in der Tat ein Doppelwunder, welches nur auf ganz verstockte Herzen seine Wirkung verfehlen konnte. Um seinen Zweck zu erreichen, hätte der Dichter hier allerdings statt der Finsternis auch die Viehseuche oder den Hagel nennen können, bei welchen beiden Plagen ebenfalls im Pentateuch ausdrücklich bemerkt ist, dass die Israeliten von ihnen verschont wurden; vgl. Ex. 9, 4—7 und 26. Er zog aber die Finsternis vor wegen des Wortspiels, welches חשך mit ויחשך bildet. 30 Zu שרץ kann nur ארצם Subjekt sein, und damit hat es seine Schwierigkeit. Nicht etwa, weil das Verbum mit seinem Subjekt im Genus nicht

31 Er befahl, und es kamen Hundsfliegen,
Mücken über ihr gesamtes Gebiet.
32 Er gab ihnen Hagel statt Regen,
loderndes Feuer in ihrem Lande.
33 Und er schlug ihre Weinstöcke und Feigenbäume
und zerstörte ihre andern Fruchtbäume.
34 Er befahl, und es kamen Heuschrecken
und Ungeziefer ohne Zahl.
35 Und sie frassen weg alles Gras im Lande
und frassen weg ihre Feldfrüchte.
36 Dann erschlug er ihnen jeden Erstgeborenen im Lande,
jeden Erstling ihrer Manneskraft.
37 Und er führte sie heraus mit Gold und Silber,
und keiner unter seinen Stämmen ging leer aus.
38 Froh waren die Aegypter, dass sie auszogen,
denn Angst vor ihnen war über sie gekommen.

übereinstimmt, denn wie im Arabischen, kann auch im Hebräischen die Synallage unterbleiben, wenn das Verbum seinem Subjekt vorangeht, vgl. Gn. 13, 6, sondern weil in diesem Liede die Erwähnung einer jeden der Plagen mit JHVH als Subjekt beginnt; vgl. V. 28. 29. 31. 32. 34 und 36. Man lese daher שֵׁרֵץ oder שָׁרַץ als Piel und betrachte beide folg. Nomina als Acc., während JHVH Subjekt bleibt. An der Spitze von 30b vermutet Baethgen den Wegfall von ויעלו und verweist dabei auf Ex. 7, 28, wo dieses Verbum in derselben Verbindung gebraucht ist. Aber diese Vermutung kann nur jemand aussprechen, der jene Stelle nicht aufmerksam genug gelesen hat. Denn nach jenem Berichte entstanden die Frösche im Nil, und ihr Gelangen vom Flusse ans Ufer kann im Hebr. nur durch עָלָה ausgedrückt werden; vgl. Gn. 41, 2. 18. 19. Der Marsch der Frösche übers Land und ihr Eindringen in die Häuser aber sind dort durch בוא bezeichnet. Wenn daher hier, wo vom Flusse gar nicht die Rede ist, ein Verbum ausgefallen wäre, so könnte es nur בוא sein. Allein es ist an dieser Stelle nichts ausgefallen. Das Verbum des ersten Gliedes gehört auch zum zweiten. Man muss sich also die Frösche als überall im Lande und auch in den königlichen Gemächern entstanden denken. 33 Für גְּבוּלָם, welches keinen befriedigenden Sinn gibt, ist wahrscheinlich יְבוּלָם zu lesen. Das Suff. in diesem Worte gehört dann zu dem zusammengesetzten Ausdruck עץ יבול. 34 Die Bedeutung von ילק ist unsicher. Dem Zusammenhang nach bezeichnet das Wort eine besondere Heuschreckenart. 35 Auch hier gehört das Suff. in אדמתם zum zusammengesetzten Ausdruck פרי האדמה. 37 Dass כשל hier nicht in seinem gewöhnlichen Sinne gebraucht ist, liegt auf der Hand, denn es würde dann jeder Zusammenhang zwischen beiden Versgliedern fehlen. Das Wort bezeichnet hier nicht einen Strauchelnden, sondern einen Unbeholfenen, der nicht gut weg kommt, in welcher Bedeutung es auch in der Sprache der Mischna gebraucht wird; vgl. Kethuboth 9, 2. 8 und die Gemara 84 a. Der Sinn ist also der: Es war unter den Stämmen keiner unbeholfen, der leer

39 Er breitete eine Wolke aus zum Schirme
und Feuer, die Nacht zu erwärmen.
40 Sie wünschten, und er gewährte;
mit Wachteln und Brot vom Himmel sättigte er sie.
41 Er tat Felsen auf, dass daraus Wasser rann,
im dürren Lande in Strömen floss.
42 Da er seines heiligen Wortes gedachte,
Abrahams, seines Dieners,
43 befreite er sein Volk zu ihrer Freude
und zu ihrem Jubel seine Auserwählten
44 und gab ihnen die Länder der Heiden,
dass sie den Erwerb der Völker in Besitz nahmen;
45 dafür sollten sie seine Satzungen halten
und seine Lehren beobachten. Halleluja.

---

ausging, ohne von dem Gold und Silber der Aegypter etwas zu bekommen. 38 Die Präposition in בצאתם gehört zur Konstr. von שמח. 39 Vgl. zu 78, 14. Nach dem dort Gesagten ist hier להאיר = Wärme zu verbreiten. Es ist sogar möglich, dass das so gebrauchte Verbum transitiv ist und לילה zum Objekt hat; vgl. den Ausdruck כחם היום Gn. 18, 1. 40 Für שָׁאַל ist offenbar שָׁאֲלוּ zu lesen, da Waw wegen des Folg. weggefallen ist. Für וַיָּבֵא sprachen LXX nach V. 31 und 34 וַיָּבֹא, doch mit schlechtem Geschmack. Denn hier, wo JHVH nicht Subjekt zum vorherg. Verbum ist, muss er es unbedingt zu diesem sein. Als Objekt zu ויבא ist שְׁאֶלָתָם aus dem vorherg. Verbum zu ergänzen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 78, 29 und besonders Hi. 6, 8. שלו aber ist mit dem Folgenden zu verbinden. Hierdurch wird das zweite Glied etwas länger, aber deshalb leidet der Rhytmus nicht, da das erste Glied, aus zwei Sätzen bestehend, an Gewicht, wenn auch nicht an Mass, dem zweiten gleichkommt. Ueber לחם שמים vgl. zu 78, 24. 41 Ueber den Gebrauch von פתח in Bezug auf etwas, das zur Quelle gemacht wird, vgl. Zach. 13, 1. Eigentlich heisst das Verbum in solcher Verbindung ergiebig machen, vgl. zu 104, 28. 42 Im zweiten Halbvers ist את nicht Präposition, sondern bezeichnet den Objektsacc., denn אברהם ist ein zweites Objekt zu זכר. Sonst geht der Parallelismus ganz verloren. Die Person, welcher die Verheissung galt, müsste auch durch אל oder ל bezeichnet werden. Wenn der Dichter von der Verheissung spricht und gleich darauf eine Person nennt, deren JHVH wie jener gedacht, ergibt sich die Beziehung zwischen beiden von selbst. Das Ganze ist mit dem Folg. zu verbinden. Zum vorherg. kann es nicht gezogen werden, weil JHVH niemals Abraham versprach, seine Nachkommen mit Wolken- und Feuersäule zu versehen, ihnen Wachteln zu geben und Wasser aus einem Felsen fliessen zu lassen. Dagegen wissen wir, dass er ihm versprach, sie aus Aegypten zu befreien und ihnen das Land Kanaan zum Wohnsitz zu geben. 43 בששון und ברנה gehören selbstverständlich zum Objekt, nicht zum Subjekt. Diese grammatische Beziehung liess sich in der deutschen Uebersetzung nur so klar machen, dass bei der Wiedergabe der adverbiellen Bestimmung der Kollectivbegriff von עמו pluralisch gefasst wurde. 45 Diese Worte heissen

106.

1 Halleluja.
Preiset JHVH, denn er ist gütig,
denn ewig währet seine Huld.
2 Wer vermag zu erschöpfen JHVHes Machttaten,
wer zu verkünden all seinen Ruhm,
3 der vom Rechte nicht lässt,
Gerechtigkeit übt zu jeder Zeit?
4 Erinnere dich, JHVH, mein bei der Begnadigung deines Volkes,
gedenke mein, wenn dein Heil kommt;

---

eigentlich: „dafür, dass sie seine Satzungen halten etc". Ueber die Konstr. vgl. Ex. 13, 8, wo der Text nicht verderbt, sondern ganz in Ordnung ist.

106.

1 Ueber הללויה hier zu Anfang vgl. zu 104, 35. 2 מלל kommt in den Psalmen sonst nicht vor und findet sich überhaupt ausser Hiob nur noch ein einzigesmal Gn. 21, 7, wo es mindestens sehr auffallend ist. Wo immer aber dieses Verbum vorkommt, ist es gleichbedeutend mit דבר und heisst einfach reden, ohne den Nebenbegriff der Erschöpfung des Gegenstandes der Rede. Woher sollte ihm auch dieser Nebenbegriff kommen? Man liest daher besser יְמַלֵּא für יְמַלֵּל. מִלֵּא oder מַלֵּא heisst unter anderem etwas in voller Zahl oder in vollem Masse hergeben; vgl. 1 Sam. 18, 27. Hier zeigt die Beschaffenheit des Objekts, dass das Hergeben ein Angeben und Verkünden ist; vgl. Jer. 4, 5. 3 Dieser Ausruf fügt sich durchaus nicht in den Zusammenhang. Baethgen bemerkt: „Die Gnade Gottes und seine Grosstaten mit Worten ausreichend würdig zu preisen, ist niemand im Stande. Glücklich die, welche ihn durch ihren Wandel preisen." Als ob dieses leichter wäre, als jenes. Nicht doch! Worte sind immer leichter zu Stande gebracht als Taten. Dann ist auch das Preisen Gottes durch den Lebenswandel ein dem A. T. völlig fremder Begriff. Man muss sich daher entschliessen, אֲשֶׁר יִשְׁמֹר für אַשְׁרֵי שֹׁמְרֵי zu lesen und den so entstandenen Relativsatz auf JHVH zu beziehen. Nur so erklärt sich בכל עת, was sonst ganz überflüssig ist. Denn in diesem Liede wird JHVH gebeten, sich Israels, das wohl nicht minder, aber auch nicht mehr gesündigt als seine Väter, gnädig zu erbarmen, wie er es mit den Vätern getan trotz ihrer vielen, V. 14—42 aufgezählten Sünden. Wegen dieses Vergleiches der gegenwärtigen Generation mit den Vätern der Vorzeit heisst es bei der Beschreibung JHVHes nach der Seite hin, auf welche es hier ankommt, בכל עת, um hervorzuheben, dass JHVH hinsichtlich der genannten Eigenschaft immer derselbe ist. משפט und צדקה aber sind hier als Attribute JHVHes herausgestrichen, weil JHVH den Kindern ein Unrecht tun würde, wollte er bei gleicher Sündhaftigkeit gegen sie strenger verfahren als gegen die Väter. Dabei darf man nicht vergessen, dass im A. T. Recht und Gnade, wie schon früher einmal bemerkt worden, sich nicht so gegenüber stehen, wie wir Modernen sie uns zu denken pflegen. Im A. T. schliessen Recht und Gerechtigkeit nur Unrecht und Ungerechtigkeit aus, nicht aber auch die Gnade. Auf die Verkennung dieser sehr wichtigen Tatsache beruhen neutestamentliche Aussprüche wie Joh. 1, 17. 4 ברצון עמך ist Zeitbestimmung und

5 dass ich erlebe das Glück deiner Erwählten,
mich mitfreue mit deinem Volke,
triumphiere mit den ewig Deinen.
6 Wir haben gesündigt ganz wie unsere Väter,
haben gefehlt, freventlich gehandelt.
7 Unsere Väter in Aegypten hatten deine Wunder nicht beachtet,
nicht gedacht der vielen Beweise deiner Huld
und sich widerspenstig gezeigt am Schilfmeer.
8 Aber er half ihnen um seines Namens willen,
kundzutun seine Macht.
9 Er bedrohte das Schilfmeer, dass es trocken ward,
und führte sie durch die Tiefen wie auf der Trift.
10 So errettete er sie aus der Gewalt ihrer Hasser,
erlöste sie aus Feindes Gewalt;
11 ihre Bedränger aber begrub das Wasser,
nicht einer von ihnen blieb übrig.
12 Da glaubten sie seinen Worten
und sangen seinen Ruhm.
13 Gar bald jedoch vergassen sie seine Taten
und harrten nicht seines Ratschlusses.
14 Sie gaben sich ungeziemendem Gelüste hin in der Wüste
und versuchten Gott in der Einöde.

= zur Zeit der Gnade, welche deinem Volke wird. Dagegen gehört die Präposition im zweiten Halbvers zur Konstr. seines Verbums. Der Dichter fleht, dass er Israels Begnadigung und das ihm werdende Heil erleben möge. Er fleht somit eigentlich nicht für sich selbst, sondern für die Gemeinde. 5 התהלל, absolut gebraucht, ist = triumphieren, durch lauten Jubel seiner Freude Ausdruck geben. 6 עם ist = gerade wie, d. i., nicht mehr, noch weniger. 7 אבותינו במצרים bezeichnet einen Begriff und ist = unsere Väter von Aegypten, d. i., die in Aegypten gewesen waren. Auf die Väter während ihres Aufenthaltes in Aegypten passt wohl לא השכילו, nicht aber לא זכרו. Ersteres Verbum bezeichnet hier nicht ein Begreifen, sondern ein Beachten. Das erstere Perfectum hat den Sinn eines Plusquamperf., während letzteres historisches Tempus ist. בים kann nur „im Meer“, nicht aber „am Meer“ heissen. Ueber das einzige, anscheinend widersprechende Beispiel Jer. 49, 21 vgl. M. K. zur Stelle, wo in der hinzugefügten deutschen Uebersetzung „im“ für „am“ zu verbessern ist. „Am Meer“ kann hebr. nur durch על ים ausgedrückt werden. Es liegt daher aus diesem Grunde die Wahrscheinlichkeit nahe, dass der ursprüngliche Text nur על ים allein hatte, dass aber irgend ein alter Leser, dessen Psalterexemplar fälschlich בים las, die ursprüngliche und einzig richtige Lesart an den Rand hinschrieb, sodass auf diese Weise beide Lesarten neben einander zu stehen kamen. 12 Für יָשִׁירוּ liest man nach LXX und drei hebr. Handschriften besser וַיָּשִׁירוּ. Das anlautende Waw ist wegen des vorherg. weggefallen. 14 Ueber ויתאוו vgl. zu 45, 12.

15 Er gewährte ihnen ihren Wunsch,
liess ihnen aber, was sie erwünscht, übel bekommen.
16 Und sie wurden eifersüchtig auf Moses im Lager,
auf Ahron, den Heiligen JHVHes.
17 Da tat sich die Erde auf und verschlang Dathan
und begrub die Rotte Abirams.
18 Und Feuer ergriff ihre Rotte,
die Flamme verbrannte die Frevler.
19 Sie machten ein Kalb am Choreb
und beteten ein Gussbild an,
20 vertauschten ihre Zier
mit dem Bilde eines Stiers, der Gras frisst.
21 Sie vergassen Gott, ihren Retter,
der Grosses in Aegypten getan,
22 Wunder im Lande Hams,
Furchtbares am Schilfmeer.
23 Alsdann gedachte er, sie zu vertilgen,
wenn nicht Moses, sein Auserwählter,
ihm in die Bresche getreten wäre,
seinen Grimm abzuwenden, dass er sie nicht vertilgte.
24 Und sie schmähten das köstliche Land,
glaubten seinem Worte nicht.
25 Sie murrten in ihren Zelten,
gehorchten der Stimme JHVHes nicht.
26 Da schwur er ihnen hoch und teuer,
sie in der Wüste umkommen zu lassen,
27 ihre Nachkommen unter die Völker zu zerstreuen
und in ihre Länder zu versprengen.
28 Sie paarten sich zu Ehren Baal-Peors

---

15 רזון heisst nicht Seuche, sondern, wie gewöhnlich, Magerkeit, und נפשם, welchem im ersten Halbvers שאלתם entspricht, bezeichnet eigentlich das Verlangen der Israeliten nach Nahrung, dann aber, wie dieses, das Verlangte selbst. Diesem נפש, welches nach Num. 11, 6 als trocken gedacht werden kann, wird hier Magerkeit zugeschrieben.[129]) Den Sinn der ganzen Redensart zeigt obige Uebersetzung. 20 כבודם ist Euphemismus für כבודו mit auf JHVH gehendem Suffix.[130]) 24 Unter דברו ist hier zu verstehen die bei der Verheissung Kanaans von JHVH gegebene Versicherung, dass es ein Land ist, welches von Milch und Honig fliesst. 27 Für וּלְהַפִּיל ist wohl mit allen Neuern nach Ez. 20,28 וּלְהָפִיץ zu lesen. Wohl wird Jer. 22, 28 השליך von der Verschlagung in die Ferne gebraucht, aber הפיל kann diesen Sinn nicht haben, denn bei diesem letztern Verbum denkt man, im Unterschiede vom erstern, höchstens an ein Niederwerfen, nicht an ein Hinwegwerfen. 28 Ueber ויצמדו vgl. zu 50, 19. Niphal ist hier

und assen dabei ihr Henkersmahl.
29 Denn als sie ihn durch ihre Taten also reizten,
da brach unter ihnen die Pest aus.
30 Aber Pinchas trat auf und übte Gericht,
da wurde der Pest Einhalt getan.
31 Das wurde als Verdienst ihm angerechnet
für alle Geschlechter bis in Ewigkeit.
32 Dann erregten sie den Grimm bei Mê-Meriba;
da ging es Moses schlecht um ihretwillen;
33 denn sie verbitterten ihm das Gemüt,
dass er voreilig war mit seinem Wort.
34 Sie vernichteten die Völker nicht,
wie ihnen JHVH geboten hatte,
35 und liessen sich mit den Heiden ein
und lernten ihre Taten.
36 Und sie dienten ihren Götzen;
die wurden ihnen zum Fallstrick.
37 Denn sie opferten ihre Söhne
und ihre Töchter den Dämonen.
38 Dann vergossen sie unschuldiges Blut,
das Blut ihrer Söhne und Töchter,
die sie den Götzen Kanaans opferten,
und das Land verlor seine Weihe durch die Blutschuld.

---

von der geschlechtlichen Vermischung, und die Präposition in לבעל wie in מקטרים להם Jer. 11, 12 gebraucht. Denn man dachte sich mit dem Dienste des Baal-Pe'or unzüchtige Orgien verbunden. זבחי מתים kann nicht nach Num. 25, 2 Opfer bezeichnen, welche den Götzen dargebracht sind. Denn erstens müsste es מִזִּבְחֵי heissen und zweitens kann מות nur von dem gebraucht werden, was früher animalisches oder pflanzliches Leben hatte, nicht von den Götzen, die niemals gelebt. זבחי ist hier wie Pr. 17, 1 und מתים im Sinne von „morituri" zu verstehen. Der zusammengesetzte Ausdruck זבחי מתים bezeichnet demnach die letzte Mahlzeit derer, die zum Tode verurteilt sind. Nach dem Talmud Synhedrin 43a gab man dem armen Sünder kurz vor der Hinrichtung ein Betäubungsmittel in einem Becher Wein, und das weist auf eine Henkersmahlzeit hin. Gemeint ist hier allerdings mit der Henkersmahlzeit die Teilnahme an dem moabitischen Festmahl zu Ehren des Baal-Pe'or, worauf die Pest ausbrach. **31** צדקה ist = Verdienst; vgl. Gn. 15, 6 und Dt. 24, 13. Pinchas wurde seine Tat als Verdienst angerechnet in der Weise, dass er dafür ins Priestertum aufgenommen wurde; vgl. Num. 25, 10—13.[131]) **33** Für הִמְרוּ lies הֵמֵרוּ als Hiphil von מרר und vgl. מרת רוח Gn. 26, 35. המרה hat nie רוח zum Objekt. **38** Von דם בניהם an bis zum Athnach ist eine Glosse zum vorherg. und dazu noch eine falsche Glosse. Denn das unschuldige Blut, von dem hier gesprochen wird, ist einfach Mord, nicht die Opferung der Kinder, welche in mehr als einer Hinsicht schlimmer ist als blosser

39 Und sie selber befleckten sich mit ihren Werken
und wurden zur Hurengemeinde durch ihre Taten.
40 Da ergrimmte der Zorn JHVHes wider sein Volk,
und er verabscheute die ewig Seinen
41 und gab sie in die Gewalt der Heiden,
dass ihre Feinde die Herrschaft über sie erhielten.
42 Und die Feinde bedrückten sie,
und sie mussten sich in ihre Gewalt fügen.
43 Viele Male rettete er sie,
sie aber verharrten bei ihrem Vorhaben
und verkamen in ihrer Schuld.
44 Er sah jedoch auf ihre Not,
so oft er ihre Klage vernahm,
45 und gedachte zu ihrem Glücke seines Bundes
und wurde in seiner grossen Huld anderes Sinnes
46 und liess sie Barmherzigkeit finden
bei allen ihren Zwingherren. —
47 So hilf uns denn, JHVH, unser Gott,
und sammle uns aus den Heiden,
dass wir deinem heiligen Namen danken
und stolz sein können auf deinen Ruhm.
48 Gepriesen sei JHVH, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und alles Volk spreche: Amen, Halleluja.

Mord. Die Opferung der Kinder führte zu Blutvergiessen im allgemeinen. 39 Wie das ihm entsprechende יזנו zeigt, gehört auch ויטמאו zum Ausdruck der ehelichen Untreue, unter deren Bilde der Götzendienst gedacht ist; vgl. Num. 5, 18. 43 Für וַיַּמְרוּ, welches in dieser Verbindung gar keinen Sinn gibt, lies וַיַּעַמְדוּ. עמד ב heisst verharren; vgl. Jes. 47, 12. מכך kommt in Kal sonst nicht vor. Für וַיָּמֹכּוּ lese man daher וַיִּמַּקּוּ oder besser וַיִּשְּׁקוּ. Mit פעמים רבות hat der Dichter in aller Kürze die Schilderung auf die jüngste Vergangenheit gebracht, und somit wird in geschickter Weise der Uebergang zur Bitte V. 47 vorbereitet. 47b Hier kommt es nicht so sehr auf die Danksagung an, als auf den Zustand, der sie veranlasst. Wenn JHVH Israel helfen und aus den Heiden sammeln wird, dann wird es in der Lage sein, ihm Dank zu sagen.

Fünftes Buch.

107.

1 Preiset JHVH, denn er ist gütig,
denn ewig währet seine Huld.
2 So sprechen die Erlösten JHVHes,
die er aus Feindes Gewalt erlöst
3 und aus den Landen gesammelt,
von Ost und West, von Nord und Süd.
4 Es irren manche in der Wüste, in der Oede,
finden keinen Weg zu einer bewohnten Stadt;
5 sie sind hungrig und durstig,
ihr Begehr wird ihnen zur Qual:
6 da schreien sie zu JHVH in ihrer Not,
er rettet sie aus ihrer Bedrängnis
7 und führt sie auf den richtigen Weg,
dass sie zur bewohnten Stadt gelangen.

107.

1 צר fassen hier die alten Versionen richtig persönlich, im Sinne von Feind. Dafür spricht sowohl מיד als auch גאלם. Dass צר in der folg. Wiederholung des Kehrverses V. 6. 13. 19 und 28 in anderem Sinne gebraucht ist, tut nichts zur Sache. Denn für den Rhythmus genügt der Gleichklang des Lautes, wenn auch der Sinn verschieden ist; vgl. zu 105,28 und besonders zu 106,4. 3 Ueber ומים vgl. zu 89,18. 4 תעו hat kein bestimmtes Subjekt, eben so wenig wie man bei den Schilderungen V. 10—16, 17—21 und 23—30 an bestimmte Fälle zu denken hat. „JHVH der Retter in der Not“, bildet die etwas lange Einleitung zu einem kurzen Thema. Dieser Gedanke ist an vier Beispielen veranschaulicht, an der verirrten Karawane in der Wüste, an den Gefangenen, an den Todkranken und an den in Gefahr schwebenden Seefahrern. Die Vierzahl ist etwas auffallend. Für דֶּרֶךְ ist mit LXX דֶּרֶךְ zu sprechen und dies mit dem folg. zu verbinden. דרך עיר ist = der Weg nach einer Stadt. Für diese Verbindung spricht V. 7. 5 Ueber נפש vgl. zu 106, 15. Demnach gestalten sich hier wie auch V. 9 die hebr. Bilder. Wegen dieser Bedeutung der Redensart heisst es hier בהם und nicht nach Jona 2, 8, wo נפש = Seele ist, עליהם. Danach gestaltet sich das hebr. Bild in der deutschen Uebersetzung notwendigerweise anders, da nach unserer Vorstellung die Seele mit dem Appetit und dessen Befriedigung nichts zu tun hat.

8 Die sollen vor JHVH seine Huld bekennen
und seine Wunder vor den Menschenkindern,
9 dass er ihr Lechzen gestillt
und ihren Hunger befriedigt mit dem Nötigen.
10 Die in Finsternis und Grausen sitzen,
gebannt in Elend und Ketten,
11 weil sie den Geboten JHVHes sich widersetzt
und den Ratschluss des Höchsten verachtet,
12 darum er ihren Mut durch Leiden gebeugt,
dass sie machtlos wurden und niemand half:
13 sie schreien zu JHVH in ihrer Not,
er hilft ihnen aus ihrer Bedrängnis,
14 befreit sie aus Finsternis und Grausen
und sprengt ihre Fesseln.
15 Die sollen vor JHVH seine Huld bekennen
und seine Wunder vor den Menschenkindern,
16 dass er zertrümmert eherne Pforten
und eiserne Riegel zerschlagen.
17 Toren, wie sie gesündigt
und sich verschuldet, leiden,

---

9 Ueber טוב vgl. zu 104, 28. 11 המרו אמרי bildet ein Wortspiel, und auch נאצו ist wegen des, wenn auch nur schwachen Anklangs an עצת gewählt. Während die andern drei Beispiele, welche den einleitenden Gedanken unseres Liedes veranschaulichen, aus Fällen von Einzelnen bestehen, muss man bei diesem an den Fall eines ganzen Volkes denken. Deshalb ist auch hier der Ungehorsam gegen JHVH als Ursache des Uebels angegeben. Einem Einzelnen mag von ungefähr ein Unglück zustossen, aber ein ganzes Volk gerät nicht in Gefangenschaft, ohne dass JHVH ein solches Geschick über es verhängt, und wenn er es verhängt, so ist es nur als Strafe für Versündigung gegen ihn. 12 כשלו ist = sie wurden machtlos, konnten sich nicht helfen; vgl. zu 64, 9 und zu 105, 37. 15 Die Präposition in לבני אדם ist ungefähr in demselben Sinne zu verstehen wie in ליהוה, nur dass JHVH der ist, dem der Dank gilt, während die Menschenkinder bestellte Zeugen des Dankes sind, deren Gegenwart dessen Wert erhöhen soll; vgl. V. 22 und 32. Jemandem für etwas danken ist sonst הודה mit Acc. der Person und על der Sache, vgl. 138, 2 und 139, 14. Hier aber gestaltet sich die Konstr. im ersten Satze so, dass sie auch für den zweiten passt; vgl. Gn. 12, 15 den Gebrauch von הלל mit dem Acc. des Gepriesenen und אל der Person, vor welcher gepriesen wird. Wenn man לבני אדם mit נפלאותיו eng verbindet, wie dies allgemein geschieht, dann sind die beiden Worte ganz überflüssig. 17 Das massor. אוילים, welches von allen alten Versionen bezeugt ist, muss sich gegen Olshausens wohlfeile Emendation חולים behaupten. Das Verbum im zweiten Halbvers gehört auch hierher. Toren werden diese Kranken genannt, weil sie, wie gleich gesagt wird, ihr Leiden selbst verschuldet haben. Die

18 verabscheuen alles, was Genuss gewährt,
und kommen an Grabes Rand:
19 da schreien sie zu JHVH in ihrer Not,
er hilft ihnen aus ihrer Bedrängnis,
20 sendet sein Wort und heilt sie
und rettet sie aus ihrem Verderben.
21 Die sollen vor JHVH seine Huld bekennen
und seine Wunder vor den Menschenkindern
22 und ihm Dankopfer darbringen
und seine Taten jubelnd künden.
23 Die auf Schiffen das Meer befahren,
auf grossem Wasser ihr Geschäft verrichten,
24 die schauen die Werke JHVHes
und seine Wunder mit der tiefen Flut.
25 Er befiehlt und es entsteht ein Sturmwind,
der seine Wellen hoch türmt.
26 Sie steigen zum Himmel,
fahren hinab in die Tiefe,
ihr Leben schwebt in Gefahr.

Präposition in מדרך und מעונתיהם aber bezeichnet nicht die Ursache, denn wenn dem so wäre, hätte ja דרך gar keinen Sinn und wäre ganz überflüssig. מן hat hier gewissermassen partitive Bedeutung und דרך ist = die Art und Weise; vgl. Jes. 10, 24. 26. Auch im zweiten Gliede steht ומעונתיהם für ומדרך עונתיהם. Der Sinn ist also der: Toren leiden nach der Art ihrer Sünden, d. i., ihr Leiden ist von derselben Art wie ihre Sünden. Die Verwandtschaft zwischen den beiden besteht darin, dass bei beiden der Genuss ein wesentlicher Faktor ist. Doch muss dies nicht so verstanden werden, als wären die Betreffenden unmässig im Genusse gewesen und hätten so gegen die Natur gesündigt, welche die Sünde mit Unfähigkeit zu geniessen bestrafte. Denn das wäre ein Gedanke, welcher dem A. T. ganz fremd ist. Der Genuss ist ein wesentlicher Faktor bei der Sünde, weil Genusssucht das vorwiegende Motiv zur Sünde ist. Dementsprechend besteht die Strafe in der Unfähigkeit zu geniessen. 18 אכל bezeichnet hier nicht nur Speise, sondern alles, was einen körperlichen Genuss gewährt Vgl. den Gebrauch des Verbums Pr. 30, 20. Hi. 21, 25. Eccl. 5, 10. 24 Die Präposition in במצולה ist im instrumentalen Sinne zu verstehen. Mit der Tiefe tut JHVH Wunder. 25 ויאמר kann offenbar nichts anderes heissen, als er befahl. Danach muss aber beim folgenden Verbum das Subjekt wechseln; vgl. 105, 31. 34. Aus diesem Grunde ist וַיַּעֲמֹד statt וַיַּעֲמֵד zu sprechen. Subjekt dieses Verbums ist רוח, welches auch als Masculinum vorkommt. Beim folgenden Verbum wechselt allerdings das Genus, aber dieser Wechsel bei einem Nomen generis communis in demselben Zusammenhang und sogar in demselben Satze ist im A. T. sehr häufig. Vgl. Gn. 32, 9; 1 K. 19, 11; Jes. 14, 9; Pr. 14, 12. 18, 14; Hi. 1, 19 und 2 Chr. 8, 11—18. 26 תתמוגג ist = wogt, steigt auf und nieder; vgl. arab.

27 Sie taumeln und wanken wie trunken,
und all ihre Kunst scheitert.
28 Da schreien sie zu JHVH in ihrer Not,
und er befreit sie aus ihrer Bedrängnis;
29 er drückt den Sturm zu sanftem Wind herab,
und es legen sich die Wellen des Meeres,
30 und sie freuen sich, dass sie sich gelegt
und er sie an ihr Endziel führt.
31 Die sollen vor JHVH seine Huld bekennen
und seine Wunder vor den Menschenkindern
32 und ihn preisen in der Volksversammlung
und im Rate der Aeltesten ihn rühmen.
33 Er macht Ströme zur Trift
und quellenreiche Gegenden zur Dürre,
34 fruchtbares Land unfruchtbar
ob der Bosheit seiner Bewohner.
35 Er macht die Wüste wasserreich
und dürres Land quellenreich
36 und setzt dort Hungernde ein,
und sie gründen eine Stadt zur Niederlassung
37 und besäen Felder und pflanzen Weinberge,

ماج med. و. 29 חקים ל heisst eigentlich auf einen geringeren Grad reduzieren, herabdrücken; vgl. das spätere העמיד על Makkoth 23 b und 24 a. דממה bezeichnet hier nicht vollständige, sondern verhältnismässige Meeresstille bei leichtem Wind, ohne welchen die Seefahrer ja beinahe so übel daran wären wie zuvor. Ein Säuseln kann דממה nicht heissen. 1 K. 19, 12 wird fälschlich für diese Bedeutung angeführt.[182]) גליהם könnte zwar heissen „die Wellen, von denen sie litten“, doch liest man mit anderen dafür besser גַּלֵּי הַיָּם. 30 Ueber מחוז vgl. arab. حَيِّز Gebiet, Bereich. מחוז חפצם ist also wörtlich Bereich ihres Zieles, d. i., ihr Bestimmungsort. 32 Von hier an ist nicht mehr von dem letzten Falle die Rede. Was nun folgt, ist das eigentliche Thema des Liedes, zu welchem, wie bereits gesagt, die Schilderung der obigen vier Fälle nur die Einleitung ist. Das Thema des Liedes ist: die Verwirkung der Huld JHVHes seitens eines Teils der Menschen, welche einem andern Teile zugute kommt, da JHVH auf den Trümmern eines Volkes ein anderes gründet. Dabei denkt der Sänger natürlich nur an Israel, welches vor alters an die Stelle der sündigen Kanaaniter, als deren Mass voll geworden war, trat und ihr Land in Besitz nahm. Die Einnahme Kanaans ist so dargestellt, als wäre sie durch einen von JHVH angeordneten zeitweiligen verderblichen Wechsel des Klimas, der die Ureinwohner teils an Zahl verminderte, teils kampfunfähig machte, erleichtert worden. Aehnlich Ex. 23, 27 und 28. 33 מדבר, den Strömen entgegengesetzt, ist nicht Wüste, sondern Trift; vgl. 106, 9. 37 Subjekt zu ויעשו sind die Felder und Weinberge,

die lohnende Früchte tragen.
38 Und er segnet sie, dass sie sich mehren,
und lässt ihr Vieh nicht wenig sein.
39 Und haben sie sich vermindert und sind sie gebeugt
von Druck, Elend und Jammer:
40 so demütigt er die Fürsten
und führt sie in unwegsame Irre.
41 Er wird die Armen aus dem Elend heben
und ihre Geschlechter Schafherden gleich machen.
42 Die Redlichen werden es schauen und sich freuen,
und alle Bosheit wird ihren Mund schliessen.
43 Wer weise ist, wird darauf achten,
damit erkannt werden die Gnadentaten JHVHes.

108.

1 Ein Lied. Ein Psalm. Von David.
2 Aus aufrichtigem Herzen, o Gott,
will ich dir singen und spielen. [Auch meine Zier.]

---

und פרי תבואה ist = lohnende Früchte. **39** Hier kommt der Sänger auf den gegenwärtigen unglücklichen Zustand Israels, der in wenigen kräftigen Zügen beschrieben wird. עצר ist im St. absol., denn עצר רעה als zusammengesetzter Ausdruck ist eine undenkbare Verbindung. Unter עצר muss man den Druck seitens der damaligen Oberherrschaft verstehen. Tut man das nicht, so schwebt das darauf Folgende in der Luft. **40** Hier werden die Urheber der im vorherg. erwähnten drei Uebel genannt und die Art und Weise, wie JHVH sie behandeln wird, angegeben. בוז ist hier nicht Verachtung, sondern Demütigung; vgl. zu 15, 4 und arab. باك. Das zweite Versglied besagt, trotz des offenbar absichtlichen Anklangs an die Schilderung V. 4, nicht, wie Baethgen meint, dass die Tyrannen wie ein in der Wüste Verirrter elend umkommen müssen, sondern dass sie ratlos werden und ihre Pläne fehlschlagen müssen; vgl. Hi. 12, 24. **41** Das Objekt zu וישם ergänzt sich aus אביון, während משפחות Produktsacc. ist. Das zweite Versglied heisst danach wörtlich „und macht ihn zu Herden wie die der Schafe". **42** קפץ פיו ist eigentlich mehr als den Mund schliessen. Der Ausdruck bezeichnet ein gewaltsames Unterdrücken der Rede und ein Kneifen in die Lippen aus Aerger über den Zwang. **43** מי חכם ist nicht Frage, sondern = si quis sapiens, daher folgt darauf וישמר mit Waw apodosis. Ueber die Konstr. vgl. M. K. zu Hos. 14, 10. Mit אלה wird auf den ganzen Inhalt des Liedes hingewiesen, namentlich auf den Gedanken der langen Einleitung, und ויתבוננו ist passivisch zu fassen. Der Sinn des Ganzen ist also der: Wer weise ist, der wird darauf achten, dass JHVH bei jeder dargebotenen Gelegenheit öffentlich gebührender Dank wird, damit seine reiche Huld erkannt werde.

108.

2 Ueber den ersten Halbvers vgl. zu 57, 8. Baethgen erblickt sehr scharfsinnig und richtig an dieser Stelle in אף כבודי nur eine ursprüngliche Marginal-

3 Erwache, meine Harfe und meine Zither!
Ich will die Morgenröte wach singen.
4 Ich will dich preisen unter den Völkern, JHVH,
und von dir singen unter den Nationen,
5 dass über den Himmel ragt deine Huld
und bis zu den Wolken deine Treue.
6 Zeige dich himmelhoch, o Gott,
und über der ganzen Erde erscheine deine Herrlichkeit.
7 Damit deine Geliebten gerettet würden,
half deine Rechte, und es erhörte uns
8 Gott von seinem heiligen Berge.
Ich zog aus, verteilte Sichem
und vermass das Tal Sukkoth.
9 Mein war Gilead, mein Manasse,
Ephraim meine Hauptstütze,
Juda mein Herrscherstab.
10 Moab zwang ich die Badewanne,
Edom den Schuh mir zuzurichten,
„Du, Philistäa, werde zertrümmert!"
11 Wer bringt mich zur festen Stadt,
wer führt mich nach Edom?
12 Du, o Gott, hast uns ja verlassen
und führst als Gott unsere Scharen nicht zu Felde.
13 Schaffe uns Schutz gegen den Feind,
da eitel ist der Menschen Hilfe.
14 Mit Gott werden wir siegen,
denn er wird unsere Feinde niedertreten.

---

note zu S. 8, welche darauf aufmerksam machen sollte, dass in der erwähnten Parallelstelle neben נבל und כנור auch כבודי genannt sei. 5 Dieser Satz ist, substantivisch gefasst, Apposition zum Suffix in אומרך. מֵעַל im komparativischen Sinne ist unhebräisch. Drei Handschriften haben dafür עד, was jedoch graphisch zu fern liegt und durch keine der alten Versionen bezeugt ist. Vielleicht lautete der Text ursprünglich מִמַּעַל לְשָׁמַיִם. Dieser Ausdruck kann sehr gut komparativisch gebraucht werden; vgl. Jes. 14, 13. Jer. 52, 32. Ueber die ungewöhnliche Antiklimax hilft freilich auch dies nicht hinweg. 7—12 Vgl. zu 60, 7—12. 10 Für אתרועע lies nach der Parallelstelle 60, 10 הִתְרֹעָעִי. Das Ganze ist keine selbständige Dichtung, sondern eine Zusammenlötung von Ps. 57, 8—12 und Ps. 60, 7—14. — Dass hier im Gegensatz zu der sonst in den Psalmen üblichen Ordnung der danksagende Teil zuerst und die Bitte hernach kommt, das kennzeichnet das Arrangement als ein sehr spätes. Denn später lautet die diesbezügliche Vorschrift לעולם יסדר אדם שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך יתפלל. Berachoth 32a.

109.

1 * Von David. Ein Psalm.
Mein Gott, mein Ruhm, schweige nicht.
2 Denn gottlosen Mund und trügerischen Mund
schreibt man mir zu,
spricht von mir wie von falscher Zunge.
3 Und mit Worten des Hasses überhäuft man mich
und greift mich an ohne Ursache.
4 Für meine Liebe klagen sie mich an,
und ich muss mich verteidigen.

109.

1 Die Verbindung אֱלֹהֵי תְהִלָּתִי kommt sonst nicht vor und ist auch nicht gut denkbar. Man liest daher besser אֱלֹהַי. Dann ist תהלתי Apposition dazu. Ueber תהלתי als Benennung JHVHes vgl. Jer. 17, 14. 2 Neben מרמה passt רֶשַׁע besser als רָשָׁע. Das liegt auf der Hand und ist auch von allen Neuern erkannt worden. Was aber nicht erkannt worden, ist der Sinn des Ganzen, obgleich er nicht minder in die Augen fällt. Nach der üblichen Fassung will der Dichter im ersten Halbvers sagen, dass die Leute von ihm, und im zweiten, dass sie zu ihm mit falscher, d. i. heuchlerischer Zunge reden. Dies ist aber nach V. 3 nicht der Fall, denn dort ist aufs deutlichste gesagt, dass die Betreffenden als ausgesprochene Feinde auftreten. Ausserdem hat auch die Ausdrucksweise danach ihre sprachlichen Schwierigkeiten. Denn wenn der Sänger den Mund der Feinde als gottlos und trügerisch hätte bezeichnen wollen, so würde er zuerst פיהם gesagt und dann dieses durch פי רשע ופי מרמה als Apposition oder Prädikatsnomen näher bestimmt haben. Wenn er aber das nicht tut, dann ist hier nicht vom Munde der Feinde die Rede. Tatsächlich kommt auch פתח פיו על פ׳ im Sinne von „seinen Mund wider jemanden auftun" nirgends vor. Auch ist דבר לשון שקר für „mit falscher Zunge reden" unhebräisch. Denn der instrumentale Acc. hat seine Beschränkungen, auf welche näher einzugehen hier nicht der Platz ist. Wenn nun der gottlose und trügerische Mund, von dem hier gesprochen wird, nicht der der Feinde ist, so bleibt nichts übrig, als ihn zum Sänger selbst in Beziehung zu bringen. Dann aber kann פתח an dieser Stelle nur ungefähr wie Jes. 50, 5 gebraucht sein, mit dem Unterschied, dass es hier nicht faktisch, sondern declarativ zu verstehen ist. Danach ist der Sinn des ersten Versgliedes der: sie lassen mich mit gottlosem und trügerischem Munde reden, d. i., sie behaupten, dass ich gottlos und trügerisch rede. Der Dativ ist hier nicht wie in der soeben erwähnten Jesaiastelle durch ל, sondern durch על bezeichnet, weil er, zum Unterschiede von dort, Dat. incommodi ist; vgl. 64, 9. Im zweiten Halbvers ist aus dem oben angeführten sachlichen Grunde אֹתִי für אִתִּי zu lesen und לשון als Apposition dazu zu fassen. דברו אתי ist = sie sprechen von mir. Denn wie beim arab. قال kann das Objekt zu דבר sowohl die Rede selbst, als auch der Gegenstand der Rede sein; vgl. Ruth 4, 1 und M. K. zu Gn. 37, 4. Welcher Art die trügerischen Reden sind, die dem Dichter von seinen Feinden zugeschrieben werden, wird uns weiter unten V. 5 gesagt. 3 Dass „mit etwas umgeben" so viel ist wie damit überhäufen, ist schon früher bemerkt worden. Ueber ילחמוני vgl. zu 35, 1. 4 ישטנוני ist = sie klagen mich an. תפלה, welches hier in seiner ursprünglichen

5 Man legt mir böse Absicht bei, statt meiner guten,
und Hass statt meiner Liebe.
6 Bestelle für ihn einen Gottlosen,
dass er als Kläger gegen ihn auftrete.
7 Im Gerichte gehe er schuldig hervor,
und seine Verteidigung schlage fehl.
8 Seine Lebenstage seien verkürzt,
und was er sich verwahrt hat, bekomm' ein Anderer.

---

und eigentlichen Bedeutung gebraucht ist, bezeichnet ein Rechten, ein Verteidigen mit den Waffen der Rede. Vgl. den Gebrauch des Verbums Jes. 45, 14, wo es unmöglich „beten" heissen kann. Der Satz aber ist ohne jede hinzuzudenkende Ergänzung echt hebräisch; vgl. zu 120, 7.[133]) 5 Für וַיָּשִׂימוּ lesen alle Neuern nach Syr. וַיָּשִׁיבוּ im Sinne von „und sie vergelten". Aber der Punkt über die schnöde Vergeltung seitens der Feinde des Dichters ist ja schon im vorherg. Verse erledigt. Nein, der Text ist an dieser Stelle richtig überliefert, und וישימו עלי ist = et imputant mihi; vgl. שית על Num. 12, 11 und נתן על Jona 1, 14. טובה und רעה aber bezeichnen hier nicht Taten, sondern Gesinnungen, Absichten oder Motive zu Taten, und das Suff. in אהבתי bezieht sich auch auf טובה. 6 Das Subjekt zu יעמד ist aus dem vorherg. רשע zu entnehmen und שטן als Prädikatsnomen zu fassen. Ueber die Stellung des Klägers zur Rechten des Angeklagten vgl. Zach. 3, 1. V. 31 lässt darauf schliessen, dass auch der Verteidiger dieselbe Stellung einnahm. 7 Auch hier hat תפלה dieselbe Bedeutung wie oben V 4. חטאה kann daher nur das Fehlschlagen der Verteidigung bezeichnen; vgl. den Gebrauch des Verbums Pr. 8, 36 und Ri. 20, 16. Zum Verständnis des Ganzen muss daran erinnert werden, dass der Kläger nach V. 6 ein Frevler sein sollte, dessen Klage ungerecht ist, und dass nach V. 4 und 5 die Feinde den Sänger falsch beschuldigten. Es wünscht daher der Dichter, dass seinen Widersachern Mass für Mass werden möge; wie sie ihn falsch beschuldigten und er sich vergeblich verteidigte, so mögen sie unter falscher Klage gestellt und trotz ihrer Verteidigung schuldig befunden werden. Das ganze Verfahren wie es in diesem Wunsche JHVH zugemutet wird, nämlich dass er einem Frevler eingebe, dem Betreffenden einen Prozess an den Hals zu hängen, den der Angeklagte trotz seiner gerechten Sache verlieren und dadurch zu Grunde gehen möge, das Alles ist im Einklang mit der alttestamentlichen Vorstellung, dass sich JHVH der Frevler als Strafwerkzeuge bedient; vgl. zu 17, 14. 8 פקדה bezeichnet hier nicht Amt. Denn, da von des Verstorbenen Kindern im folgenden als Waisen gesprochen wird, so folgt daraus, dass sie noch nicht erwachsen sind, und unter solchen Umständen fällt sein etwaiges Amt selbstverständlich einem andern zu. Aber schlechtweg Habe kann das Wort überhaupt nicht heissen, denn wie sollte es zu dieser Bedeutung kommen? Das Nomen bezeichnet seinem Stamme gemäss etwas Aufbewahrtes und dann Habe, welche bei einer Plünderung verschont geblieben ist, weil sie gut verwahrt war. Dieser Sinn passt sowohl Jes. 15, 7 als auch an dieser Stelle. Hier ist zuvor von einem Prozesse die Rede, den man dem Betreffenden anhängen und den er verlieren soll; und nun wird der Wunsch hinzugefügt, dass beim Tode des Verurteilten,

9 Mögen seine Kinder empfinden, dass sie Waisen sind,
und sein Weib, dass sie Witwe.
10 Und Landstreicher mögen seine Kinder sein
und zudringliche Bettler,
dieweil ihr Vermögen zerstört sei.
11 Der harte Gläubiger sehe es bei der Rechnung ab
auf seine ganze Habe,
und die gar keinen Anspruch haben,
mögen sein Erworbenes plündern.

---

nach dem ihm der verlorene Prozess alles sichtbare Vermögen geraubt, seine etwaige versteckte und deshalb verschont gebliebene Habe nicht seinen Kindern, sondern einem Fremden zufallen möge. 9 Welches ist der Sinn dieser Worte nach 8a? Ein anderes Beispiel desselben scheinbar überflüssigen Zusatzes bietet Ex. 22, 23. Jene Stelle ist den alten Rabbinen aufgefallen, und wenn auch die Art, wie sie Baba Mezia 38b die Schwierigkeit beseitigen wollen, abgeschmackt ist, so haben sie doch vor den modernen Erklärern das voraus, dass sie dergleichen für erklärungsbedürftig hielten und nicht ohne weiteres hingehen liessen. Tatsächlich sind Witwe und Waise an diesen beiden Stellen nicht allgemein zu verstehen, sondern insofern als sie mit dem Armen und Fremden klassifiziert werden, d. i., sofern sic hilflos und auf milde Gaben angewiesen sind; vgl. Ps. 94, 6; Dt. 26, 12; Jer. 22, 3; Zach. 7, 10 und Mal. 3, 5. 10 Ueber ינועו vgl. zu 12, 9 und besonders zu 59, 12. An ודרשו ist nichts zu ändern. וְגֹרְשׁוּ oder יְגֹרְשׁוּ, welches LXX dafür bieten, ist eine wohlfeile alte Emendation. Denn hätte der Dichter von einer Verjagung aus der Wohnung sprechen wollen, so hätte dies gleich zu Anfang dieses Verses geschehen müssen, nicht hier, nachdem schon von der Heimatlosigkeit die Rede war. Ausserdem bliebe es unerklärlich, warum die Wohnung Ruinen genannt wird, gleichviel ob sie zur Zeit der Verjagung der Insassen es bereits ist oder es erst nachher werden soll, ודרשו ist eine Steigerung von ושאלו und bezeichnet das Betteln als ein zudringliches. In der Uebersetzung aber musste auch שאלו zum folg. gezogen werden. Die Präposition in מחרבותיהם ist von der Ursache zu verstehen und bezeichnet die Zudringlichkeit beim Betteln als von den Ruinen, d. i. von der Zerstörung des Vermögens herrührend. Noch heutigen Tages sind unter den Juden diejenigen wandernden Bettler die schlimmsten, welche bessere Tage gesehen oder gesehen zu haben vorgeben. Solche Bettler sind gewöhnlich mit Empfehlungsschreiben vom Vorstand ihres Ortes versehen, worin bezeugt wird, dass der Vorzeiger ein reicher Mann war, all sein Vermögen aber durch einen Brand oder dergleichen verloren. Darauf gestützt, glauben solche Bettler, dass die Welt verpflichtet sei, sie für ihren wirklichen oder angeblichen Verlust schadlos zu halten und lassen sich daher absolut nicht abweisen. Selbstverständlich macht die Zudringlichkeit diese Menschen besonders verhasst, und dies ist auch der Grund, warum sie hier bei den Verwünschten gewünscht wird. 11 Für יְנַקֵּשׁ spricht man vielleicht besser יְנַקֵּשׁ. Jedenfalls aber entspricht das Verbum dem arab. نقش III. und bezeichnet ein unbarmherziges Rechnen des Gläubigers; vgl. zu 38, 13. Der Satz ist prägnant und sein Sinn der: Möge der harte Gläubiger ihm unbarmherzig

12 Niemand setze die Liebe, die er für ihn empfand, fort
und Niemand habe Mitleid für seine Waisen.
13 Seine Nachkommenschaft sei zur Vertilgung bestimmt,
im nächsten Gliede erlösche sein Name.
14 In Erinnerung bleibe seiner Väter Schuld bei JHVH,
und die Sünde seiner Mutter werde nimmer ausgelöscht.
15 Sie seien JHVH stets vor Augen,
dass er ihr Andenken von der Erde tilge,
16 weil er nicht gedachte Liebe zu üben,
sondern den armen und elenden Mann verfolgte,
dem gebrochenen Herzen den Todesstoss gebend.
17 Dieweil er den Fluch gern hatte,
und er sich ihm leicht einstellte,
weil er das Segnen nicht mochte,
und es ihm fern blieb;

---

die Rechnung machen, es auf seine ganze Habe absehend. זרים sind Leute, zu denen der Betreffende nie in Geschäftsbeziehungen gestanden und die also keine Forderung an ihn haben können; vgl. zu 35, 11. — Man beachte, wie naturgemäss die von V. 6 an beschriebenen Vorgänge auf einander folgen, und wie getreu sie nach dem Leben geschildert sind. Das Unglück des Mannes beginnt schon mit dem verlorenen Prozesse, der ihn allem Anscheine nach, wie es manchmal in solchen Fällen geschieht, auch ums Leben bringt. Vollendet wird der Ruin der Familie erst nach seinem Tode. Dann bleibt die Witwe mit ihren Kindern hilflos. Irgend jemand kann eine Forderung erheben, ohne auf bestimmten Widerspruch zu stossen, und in dieser Weise wird die Hinterlassenschaft, welche an sich nur noch aus den Trümmern des frühern Vermögens besteht, völlig zu Nichte. 12 משך חסד heisst nicht schlechtweg Liebe erweisen, was hier nicht passen würde, da der Mann selber von V. 8 an bereits tot ist. Der Ausdruck bezeichnet ein Fortsetzen der Liebe, hier ihre Ausdehnung auf die Kinder des Verstorbenen. Die eine Beziehung hat das Verbum mit חונן gemein, die andere ist durch לו ausgedrückt, obgleich der Mann nicht mehr existiert. In ähnlicher Weise wird Abigail auch nach ihrer Heirat mit David das Weib Nabals, des Karmeliters, genannt; vgl. 1 Sam. 27, 3 und 2 Sam. 3, 3, wie auch M. K. zu 2 K. 8, 4. 13 Subjekt zu יהי ist der, dem alle diese Verwünschungen gelten, während אחריתו להכרית die Stellung dessen einnimmt, was die Araber durch اسم كان bezeichnen. Das Ganze heisst demnach wörtlich, möge es um ihn so bestellt sein, dass seine Nachkommenschaft der Ausrottung anheim fällt. Ueber die Konstr. vgl. Gn. 31, 40. 15 Das Suffix in זכרם kann sich nur auf die im vorherg. Verse erwähnten Väter und Mütter beziehen. Diese Verwünschung gilt nur scheinbar den Eltern, denn ihr Andenken beruht ja auf der Nachkommenschaft des verstorbenen Sohnes. 16 Das letzte Glied bildet einen Umstandssatz. Die Wortfolge, wobei die Konjunktion von dem Infinitiv getrennt ist, beruht auf einer poetischen Lizenz. נכאה ist Part. Niphal von כאה. Ueber למותת vgl. zu 34, 22. 17 u. 18 An ותבואהו, ותרחק und ותבוא ist nichts zu ändern, noch müssen die Imperfecta kon-

18 weil ihm der Fluch wie sein eigen Kleid passte
und bekam wie das Wasser, das er schlürfte,
und wie das Oel, das in seine Glieder drang:
19 so werde er ihm denn auch wie ein Kleid,
darein er sich hülle,
und zum Gürtel, den er beständig trage.
20 Dies sei der Lohn meiner Widersacher von JHVH
und derer, die Böses wider mich reden.
21 Du aber, JHVH, mein Herr, verfahre mit mir
wie es deinem Namen ziemt,
errette mich in deiner Huld.
22 Denn leidend und elend bin ich,
und das Herz bricht mir im Leibe.
23 Wie ein Schatten, wenn er sich neigt, vergehe ich,
ich bin hohl wie der Rauchfang.

---

sekutiva so verstanden werden, dass sich der Dichter im Geiste in die Zukunft versetzt und von hier aus auf das, was dem Feinde widerfahren, zurückblickt. Diese Verba sind im Sinne reiner historischer Perfecta zu verstehen. Denn das Ganze beschreibt nur das Verhalten des Betreffenden zum Fluche, d. i., zum Fluchen in der Vergangenheit. Die Verwünschung für dieses Verhalten fängt erst mit V. 19 an. — Den Fluch lieben heisst, ihn gern im Munde führen. ותבואהו ist = kam zu ihm, d. i., stellte sich ihm leicht ein. ותרחק bezeichnet das Gegenteil davon. Man beachte das Suff. in כמדו, welches zu dem in obiger Uebersetzung ausgedrückten Sinn wesentlich beiträgt. Denn dieses Suff. ist nicht einfach besitzanzeigend, sondern bezeichnet das Kleid als eigens für den Verwünschten verfertigt. Das erste Versglied besagt also, dass dem Betreffenden das Fluchen passte wie ein nach Mass für ihn gemachtes Kleid. Das tertium comparationis beim Vergleich mit dem Wasser und dem Oel ist die Leichtigkeit, womit die Handlung fertig gebracht wurde. Oel ist harmlos und gelinde; vgl. 55, 22. Das Trinken des Wassers wiederum ist viel leichter als das Verschlucken von Speisen, welche man kauen muss. Daher heisst es von jemand, dem es leicht fällt, Unrecht zu tun, „er trinkt Unrecht wie Wasser“, Hi. 15, 16. Und ebenso heisst es hier von dem Frevler, der das Fluchen leicht fertig brachte, er nahm es zu sich wie Wasser. Ueber den Ausdruck ותבוא בקרבו vgl. Gn. 41, 21. **21** Ueber כי vgl. zu 69, 17. Auch Saadja übersetzt hier so. **22** חָלַל ist ein Unwort. LXX und Syr. drücken statt dessen יָחִיל aus wie 55, 5, doch passt dies hier nicht. Vielleicht ist dafür חָלָל als Substantiv zu sprechen. Vgl. וימת לבו בקרבו 1 Sam. 25, 37. **23** In seiner Bedeutung „ausschütteln“ kann נער als Verbum des Leerens vom Gefäss sowohl als vom Inhalt gebraucht werden. Hier ist, wie bald klar werden wird, nur an ersteres zu denken. „Ausgeschüttelt“ ist hier also so viel wie leer; vgl. נעור ורק Neh. 5, 13. Der Dichter klagt nämlich, dass er hohlwangig und ihm der Leib eingefallen ist. Für das widersinnige כָּאַרְבֶּה ist entschieden כָּאֲרֻבָּה zu sprechen. אֲרֻבָּה bezeichnet den Rauchfang, welcher seiner

24 Mir schlottern die Kniee vom Fasten,
mein Leib zehrt ab aus Angst vor Mangel.
25 Und ich bin ihnen ein Hohn geworden;
wenn sie mich sehen, schütteln sie den Kopf.
26 Stehe mir bei, JHVH, mein Gott,
hilf mir in deiner Huld;
27 damit sie einsehen, dass deine Hand darin ist,
dass du es bist, der solches getan.
28 Wenn sie fluchen, segne du.
Meine Widersacher sollen enttäuscht werden,
dein Diener aber möge sich des Erhofften freuen.
29 Meine Gegner werden sich mit Schmach bedecken
und wie in einen Mantel in ihre Schande hüllen.
30 Ich will JHVH innigen Dank sagen

Bestimmung gemäss hohl sein muss. 24 משמן gibt, wie man es auch deuten mag, keinen befriedigenden Sinn. Denn dass der Leib sein Fett verliert, ist nicht nur kein Uebel, sondern sogar etwas Willkommenes. Gibt es doch Leute, welche bedeutende Summen ausgeben, um ihr Fett zu verlieren. Und wäre das Fett auch erwünscht, was ist dessen Verlust im Vergleich zu den unmittelbar vorher geschilderten Leiden? Wollte man wiederum den Ausdruck mit Sym. als den Grund der Abmagerung bezeichnend fassen, משמן = aus Mangel an Salbung mit Oel, so leuchtet nicht ein, wie die unterbliebene Salbung die hier angegebenen Folgen haben kann. In der Tat, wenn das Unterlassen der Salbung die Abmagerung des Leibes zur Folge hätte, müssten wir salbungslosen Modernen ja lauter Haut und Knochen sein. Es bleibt daher nichts übrig, als מִשִּׁמָּמוֹן für מִשָּׁמֶן zu lesen. שממון bezeichnet nach Ez. 4, 16 und 12, 19 die Angst, womit man die Lebensmittel schwinden sieht, wenn keine Aussicht auf neuen Vorrat vorhanden ist. Diese Bedeutung passt hier vortrefflich. 25 אני an der Spitze dieses Satzes fasst die ganze Person des Redenden zusammen, im Gegensatz zu den einzelnen Gliedern, welche unmittelbar vorher aufgezählt sind. Die Redeweise hat für uns etwas Befremdendes, aber sie scheint echt jüdisch zu sein. Ganz so sprechen auch die heutigen russischen Juden in ihrem Jargon. In einem ihrer Dramen kommt ein Weib vor, das einen Arzt konsultiert. Sie klagt über Kopfweh, Herzklopfen, Rückenschmerzen und Gliederreissen; dann fügt sie hinzu, „und ich selbst bin auch etwas nich wohl". Wohl lässt sich manches im jüdischen Dialekt, auf die verschiedenen Sprachen der Völker zurückführen, unter denen die ihn sprechenden Juden leben. Doch die fragliche Redeweise ist nicht slavisch. 28 Mit der Freude ist an dieser Stelle nicht Schadenfreude gemeint. Manchmal und namentlich wenn es, wie hier, mit בוש kontrastiert, bezeichnet שמח ohne Weiteres die besondere Freude über die erfüllte Hoffnung, während ersteres Enttäuschung ausdrückt; vgl. Pr. 10, 28, Jes. 65, 18 und zu Ps. 68, 4. Für קָמוּ וַיֵּבֹשׁוּ lasen LXX קָמַי יֵבֹשׁוּ, was ungleich besser passt, da die Bestrafung der Widersacher noch nicht Tatsache, sondern bloss Gegenstand des Wunsches ist. בשתם ist = die Schande, d. i., die Enttäuschung, die sie wohl verdienen. 30 Die

und vor aller Welt ihn rühmen,
31 dass er den Armen verteidigt,
ihm hilft gegen die, welche ihn anfeinden.

110.

1 Von David. Ein Psalm.
Es spricht JHVH zu meinem Herrn,
harre auf meine Rechte;
ich werde dir noch deine Feinde hingeben
zum Schemel für deine Füsse.

---

nähere Bestimmung von אודה durch בפי erklärt sich daraus, dass das Verbum ohne dies auch bloss „Dankwissen“ heissen könnte. בתוך רבים ist wie das spätere ברבים = öffentlich. **31** Ueber die Ausdrucksweise im ersten Versgliede vgl. zu 6b und zu 110, 5. Der Gebrauch von ל mit ימין statt על oder מן zeigt, dass עמד hier eine Bewegung ausdrückt; vgl. den Gebrauch dieses Verbums mit אל 1. Sam. 17, 51 und arab. عمد اليه. שפט נפש kann nicht, wie Baethgen meint, heissen „zum Tode verurteilen“. Auch ist in diesem ganzen Liede von Todfeinden, welche dem Sänger nach dem Leben getrachtet hätten, nicht die Rede. Aber auch keine der Bedeutungen, die שפט hat, passt hier. Es scheint daher, dass der Text ursprünglich מְשֹׁסְנָי statt מִשֹּׁפְטֵי hatte; vgl. V. 4 und 20 und zur Verbindung שטני נפשו, worin נפשו nur das persönliche Fürwort umschreibt, vgl. 71, 13. Das Ganze entfaltet das im Vorherg. versprochene Lob JHVHes.

110.

Alle Versuche, die geschichtliche Persönlichkeit des Herrschers nachzuweisen, der in diesem kurzen Liede gefeiert wird, führen zu nichts. Dazu fehlt jede Handhabe. Eines aber steht für uns fest: das Lied ist nicht bei des betreffenden Herrschers Antritt seines hohen Amtes verfasst worden, sondern längere Zeit später. Das folgt deutlich aus V. 2 und 4, wo jemand, der schon Hoherpriester ist, angeredet wird, nicht einer, der es erst werden soll. Und dies wird auch im Verlaufe der Erklärung aus anderen Stellen unseres Liedes erhellen.

1 Das Sitzen eines Sterblichen zur Rechten JHVHes ist vom alttestamentlichen Standpunkt selbst als Bild ganz undenkbar. Und angenommen, ein hebräischer Dichter hätte sich zu einem solchen unhebräischen, oder sagen wir es gerade heraus heidnischen Bilde herbeilassen können, so würde man dann wenigstens ein korrektes Bild erwarten, was aber das Sitzen des Herrschers zur Rechten seines Gottes hier keineswegs ist. Denn hier soll JHVH für den betreffenden Herrscher kämpfen, und selbst Götter kämpfen nicht sitzend. Das Sitzen zur Rechten jemandes aber, der selber in Bewegung sich befindet, kann man sich nicht vorstellen. Es bleibt daher nichts übrig, als mit Raschi שב לימיני im Sinne von „harre auf meine Rechte“ zu fassen. Zur Ausdrucksweise vgl. Hos. 3, 3. Auf JHVHes Rechte harren ist = gläubig und geduldig warten, bis es ihm gefällt, durch seine Macht Hilfe zu gewähren. Für עַד liest man besser עֹד, da jenes zweideutig ist und dabei das Ganze auch dahin verstanden werden kann, dass das Vertrauen auf JHVH nach dessen Besiegung der Feinde aufhören soll. עַד im Sinne von „auf dass“ ist unhebräisch. Denn עד ist wohl im

2 Das Scepter deiner Macht wird JHVH reichen lassen
über die Grenzen Zions:
„Herrsche im Gebiete deiner Feinde!"

3 * * * *
* * * * *

4 JHVH schwört und wird sein Wort nicht zurücknehmen,
du sollst Priester bleiben ewiglich, ein Melchizedek.

---

allgemeinen Synonym des arab. حتّى, aber diese besondere Bedeutung teilt das hebr. Wörtchen mit ihm nicht. Ueber das Bild vom Schemel für die Füsse des Siegers vgl. zu 68, 28. Der Gefeierte war also schon längere Zeit Herrscher und erhielt diese Versicherung, als er von Feinden zu leiden hatte. 2 שלח heisst hier ausstrecken im Sinne von „ausdehnen", und מציון ist = über die Grenzen Zions; vgl. M. K. zu Jes. 2, 8. Nur so erhält man einen Zusammenhang zwischen beiden Versgliedern, und nur so erklärt sich der Gebrauch von בקרב איבך statt des kürzeren באיביך. Denn danach soll sich die Herrschaft des Gefeierten nicht auf Zion beschränken, sondern über die feindlichen Länder erstrecken, und er soll nicht etwa bloss Oberherr der Feinde sein, sondern unter ihnen über sie herrschen, d. i., er soll in ihren Ländern durch seine Beamten vertreten sein und durch seine Garnisonen seine Herrschaft behaupten. Die Ueberschwänglichkeit dieser Verheissung legt die Vermutung nahe, dass das Verhältnis zwischen dem Gefeierten und seinen Feinden zur Zeit das gerade Gegenteil von dem verheissenen Zustand der Dinge war, d. i., dass Palästina nicht nur einer Oberherrschaft unterworfen war, sondern auch heidnische Besatzungen hatte. 3 Diese Worte sind völlig unerklärlich. Die übliche Uebersetzung

„Dein Volk stellt sich dir willig an deinem Heertage;
im heiligen Schmucke aus des Frührots Schoss
kommt dir der Tau deiner Jugend."

ist sprachlich und sachlich eine Unmöglichkeit. Denn das Morgenrot heisst immer nur שחר, nicht משחר, und ילדות kommt sonst nur im abstrakten Sinne vor, nie im konkreten Sinne „junge Männer". Auch Heertag ist ein dem A. T. unbekannter Begriff. Dann ist der für uns schon ohnehin unerklärliche „heilige Schmuck" bei Kriegern am Heertage durchaus nicht am Platze. Auch ist das ganze Bild von „dem aus dem Schosse der Morgenröte im heiligen Schmucke kommenden Tau der Jugend" selbst für Zigeunerpoesie zu abgeschmackt.[134]) Endlich wäre der Hinweis auf die Bereitwilligkeit und Kampffähigkeit des Kriegsvolks an dieser Stelle völlig unbegreiflich. Denn nach V. 1 ist es JHVHes Rechte allein, welche Sieg verschaffen soll. Auch nach V. 5 und 6 ist es JHVH allein, der die Feinde bekämpfen und unterwerfen soll. Diese Vorstellung lag eben in der religiösen Stimmung Israels zur Zeit unserer Dichtung; vgl. 88, 16—19 und 147, 10—11. LXX sprachen עִמְּךָ נְדָבֹת und am Schlusse יְלִדְתִּיךָ und halfen sich auch sonst wie sie konnten, ohne jedoch den Sinn des Ganzen im Geringsten zu fördern. Es unterliegt keinem Zweifel, der Text ist hier verderbt und das in einer Weise, die jeden Versuch, den ursprünglichen Wortlaut zu ermitteln, erfolglos macht. 4 Das Perfektum נשבע ist im Sinne des Präsens zu verstehen. Niphal von נחם kann beides heissen, etwas bereuen und das Bereute rückgängig

5 Der Herr ist dir zur Rechten,
der Könige zerschmettert am Tage seines Zorns;
6 der Herr, der unter den Heiden Leichen gehäuft,
Köpfe zerschmettert auf gar manchem Felde.
7 An die rechte Stelle wendet er sich,
darum wird er triumphieren.

---

machen, seinen Entschluss ändern. Hier ist letzteres gemeint. Für דברתי, welches gar keinen Sinn gibt, da על דברתי im Sinne von „nach der Weise“ unhebräisch ist, lese man mit sehr vielen guten Handschriften דִּבְרָתוֹ und verbinde den Ausdruck על דברתו mit ינחם. דברתו ist = sein Wort, seine Anordnung, und das Suff. geht auf JHVH. מלכי צדק, nicht als Eigennamen, sondern als Bezeichnung eines Menschen, der eine ähnliche Stellung einnimmt wie der traditionelle Träger dieses Namens, ist ein nachträgliches Prädikat zu אתה. Die Stellung ist die eines Mannes, der Priester und König in einer Person ist; vgl. Gn. 14, 18. Dass eine mit der königlichen vereinte priesterliche Würde nur die Hohepriesterschaft sein kann, versteht sich von selbst. In dieser Weise entsteht auch hier der so häufige, der hebr. Rhetorik eigentümliche Chiasmus, und dadurch gewinnt auch der Rhythmus. In der deutschen Uebersetzung musste der Chiasmus aufgegeben werden. Etwas verdächtig ist mir auch לעולם, und es will mir scheinen, dass der Text ursprünglich לאל עליון dafür hatte. Dies würde den Rhythmus ganz vollkommen machen, doch ist dieser Umstand nicht genügender Grund zur Aenderung der durch alle alten Versionen und hebr. Handschriften bezeugten Leseart. 5 Der erste Halbvers bildet einen Satz für sich. Ueber על ימינך vgl. zu 109, 31 und zu 142, 5. Das Bild ist natürlich erst vom Kriege auf das Verhältnis zwischen Kläger und Angeklagten im Gerichte übertragen. Im Gerichte haben, wie wir eben sahen, der Kläger und der Verteidiger beide ihre Stellung zur Rechten des Angeklagten, wie im Kriege die Angriffe hauptsächlich nach der die Waffe führenden Rechten gerichtet sind, weshalb auch daselbst Verstärkung nötig ist. Der zweite Halbvers bildet einen Relativsatz. מחץ fassen die alten Versionen richtig im Sinne des Präteritums. Doch drückt das Verbum nicht eine einzige bestimmte Handlung aus, sondern hebt bloss hervor, dass das Subjekt in der Vergangenheit die genannte Handlung vollzogen und somit seine Fähigkeit dazu bewiesen hat. Der Sinn ist also der: JHVH steht dir bei und er kann ja und wird wie einst Könige zerschmettern. 6 Das Imperf. ידין zwischen mehreren Perfecta ist nicht gut möglich und die Konstruktion dieses Verbums mit ב ganz undenkbar. Wahrscheinlich ist dafür, wie zu Anfang des vorherg. Verses אדני zu lesen und dieses als Apposition zu jenem zu fassen. Was darauf folgt bildet zwei Relativsätze. Für מָלֵא aber muss man unbedingt מִלֵּא sprechen. Diejenigen, denen מָלֵא hier genügt, sind über die verschiedenen Konstruktionen dieses Verbums nicht genügend unterrichtet.[185]) ארץ רבה ist = manches Land. Ueber diesen Gebrauch von רב vgl. arab. رُبَّ und رُبَّمَا. 7 In der Erklärung dieser Stelle ist die gepriesene Wissenschaft noch nicht um ein Haar weiter gekommen, als wo sie Ewald vor nahezu hundert Jahren hingestellt. Man wiederholt ohne weiteres den Unsinn: „Auf der Verfolgung der Feinde wird sich der Gefeierte mit einem frischen Trunk Wasser laben und, dadurch gestärkt, die Fliehenden einholen, sie vernichten und so seinen Sieg vollkommen machen.“

111.

1 Halleluja.
Ich will JHVH preisen von ganzem Herzen
in der Rechtschaffenen Kreis und ihrer Gemeinde.
2 Gross sind die Werke JHVHes,
wie ausgesucht für alle ihre Zwecke.
3 Glanz und Glast schafft sein Wirken,
und seine Liebe währet ewiglich.
4 Fortbestehen lässt er seine Wunder;
gnädig und barmherzig ist JHVH.

Als ob דרך Verfolgung heissen könnte! Dann soll sich ja der Gefeierte nicht selber den Sieg verschaffen; er soll ja nicht einmal dafür kämpfen. Alles, was er nach V. 1 zu tun hat, ist, gläubig und geduldig auf JHVHes Rechte zu harren, der allein die Feinde bekämpfen und vernichten will. Baethgen spricht hier seine Befriedigung über die Akzentuation aus, welche בדרך nicht mit נחל, sondern mit ישתה verbindet, und fügt hinzu, „auf der Verfolgung wird der Held trinken, und zwar aus dem ersten besten Bache". Aber darin besteht eben der Irrtum. בדרך ist mit dem vorherg. Nomen, nicht mit dem folg. Verbum zu verbinden. בדרך heisst kraft des Artikels „am rechten Wege". Vgl. 25, 8 und M. K. zu Gn. 24, 27 mit V. 48. Aus dem Bach am rechten Weg trinken ist nach Jer. 2, 18. 18 und 18, 14 so viel als gehörigen Ortes Hilfe suchen. Vgl. auch Pr. 5, 15, wo selbst das Suchen nach geschlechtlicher Befriedigung in ähnlicher Weise ausgedrückt ist. Aehnlich ist auch die Ausdrucksweise in dem nicht viel jüngeren Ausspruch Aboth 1, 11, und hierher gehört auch der Ausdruck, מימך אנו שותים dein Wasser trinken wir, d. i., du bist als Lehrer unsere Autorität; vgl. Tosifta Jadajim Kap. 2. In obiger Uebersetzung aber ist das hebr. Bild etwas freier wiedergegeben. — Ueber ירים ראש vgl. zu 8, 4. Wie das Lied anfängt, so schliesst es, indem es vom Helden wiederum in der dritten Person spricht. Der gefeierte Herrscher sucht Hilfe gehörigen Ortes, d. i., bei JHVH, deshalb wird er siegreich sein.

111.

1 Für לֵבָב liest man besser לֵב; vgl. den Ausdruck 119, 34. 58. 69. 145 und Zeph. 3, 14. Das überschüssige ב ist aus dem Vorherg. oder dem Folg. dittographiert. וְעֵדָה für וַעֲדָתָם ist nicht poetische Lizenz; auch in der gemeinen Prosa kann das Suffix unter denselben Umständen wegfallen; vgl Gn. 40, 1 וְהָאֹפֶה = וְאֹפֵהוּ. 2 חֶפְצֵיהֶם kommt von חֵפֶץ, nicht חָפֵץ. Das Suff. geht bei חֵפֶץ sonst nicht auf leblose Dinge; hier aber darf dessen Beziehung auf מעשיו nicht auffallen, da חפציהם virtuell so viel ist wie „die Zwecke, welche er mit ihnen verfolgt". Nebenbei sei hier bemerkt, dass Baethgen, der an dieser Stelle so spricht, als könnte man an den חֲפָצֵי gesprochenen St. const. Pl. von חֵפֶץ die sogenannten schweren Suffixe anhängen, im Irrtum ist. Der St. constr. kann חֲפָצֵי oder חֶפְצֵי lauten, die schweren Suffixe aber können nur an letztere verkürzte Form herantreten; vgl. מוֹצָא als St. constr. Num. 30, 13 mit מוֹרַאֲכֶם Gn. 9, 2. 3 Ueber הוד והדר vgl. zu 90, 16 und zu 96, 6. צִדְקָתוֹ ist = seine Liebe, jedoch natürlich nur seine Liebe für Israel. 4 Bar Hebr. erklärt diese Worte also: Er

5 Er gibt seinen Verehrern Nahrung,
gedenkt immer seines Bundes.
6 Was alles er für sie tun kann, hat er seinem Volke gezeigt.
da er ihnen das Besitztum der Heiden gab.
7 Seine Taten geschehen in Treue und Gerechtigkeit,

---

hat durch die jüngst vollbrachten Wunder die Erinnerung an die Wunder der Vorzeit aufgefrischt. Diese Erklärung ist, wie wir gleich sehen werden, nicht ganz richtig. Aber durchaus im Irrtum sind diejenigen, welche im Hinblick auf Ex. 12, 14 hier einen besonderen Hinweis auf das Passah finden. Diese letztern verwechseln nämlich זֵכֶר mit זִכָּרוֹן, mit dem es kaum etwas mehr als den Stamm gemein hat. זכרון ist etwas, das eigens dazu hergerichtet ist, eine Person oder Sache in Erinnerung zu bringen oder in Erinnerung zu erhalten. זכר dagegen bezeichnet unter anderem den Fortbestand einer Person oder Sache, der sie vor Vergessenheit schützt. Dabei muss man aber Fortbestand im weiteren und weitesten Sinne fassen, etwa in dem Sinne, in welchem man von einem Verstorbenen sagen kann, dass er in seiner Nachkommenschaft fortlebt, und von einem Genuss, dass er in der Nachempfindung oder im Nachgeschmack fortbesteht; vgl. den Gebrauch von זכר Hos. 14, 8 und den des Verbums Ct. 1, 4.[136]) Auf keine der beiden oben angeführten Erklärungen dieser Stelle passt daher זכר. Was der Sänger sagen will, ist dies: JHVH lässt seine Wunder in ununterbrochener Reihe auf einander folgen, lässt sie sich wiederholen und so gleichsam fortpflanzen, wie eine Rasse durch die auf einander folgenden Generationen. 5 טרף ist nicht, wie Baethgen meint, deshalb gewählt, weil der Dichter ein mit Teth beginnendes Wort braucht. Das Wort war um die Zeit unseres Sängers in diesem Sinne allgemein im Gebrauch; vgl. Pr. 31, 15 und den Gebrauch des Verbums ibid. 30, 8. Dieser Gebrauch weist auf eine Zeit hin, wo man den Kampf ums Dasein schon schwer empfand. Der Ausdruck ist derb, aber unter diesen Umständen sehr treffend. Denn trotz Messer und Gabel und Tischgebet ist das Essen immerhin ein tierischer Akt, und die Lebensmittel erwerben heisst, bei aller Gesetzlichkeit und bei allem Anstand, wie ein Raubtier sie erkämpfen und erbeuten. 6 Ueber כח vgl. Num. 14, 17, wo כח den hohen Grad bezeichnet, in welchem JHVH die im folgenden Verse aufgezählten Eigenschaften besitzt, und Midr. rabba Gn. Kap. 27 zu Anfang גדול כחן של נביאים שמדמים צורה ליוצרה die Propheten gingen so weit, dass sie sich den Schöpfer in der Weise wie das Geschöpf vorstellten; vgl. auch Sifra zu Lev. 19, 18 עד היכן כחה של נקימה wie weit geht das Rachegefühl, welches durch נקם bezeichnet wird? Auch in der Schulsprache des Talmud bezeichnet כח in der häufigen Redensart להודיעך כחו דרבי פ׳ den Punkt, bis zu welchem ein Gesetzeslehrer in seiner Ansicht geht; vgl. Kethuboth 18a. מעשיו sind die Taten JHVHes, die er für Israel und an Israel getan. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz. Indem JHVH Israel das Land Kanaan zum Wohnsitz gab, was nur durch die Vertilgung seiner Urbewohner geschehen konnte, hat er gezeigt, wie viel er für sein Volk zu tun bereit ist. Denn JHVH ist ein barmherziger Gott, und die Vernichtung von Menschen, selbst wenn sie Heiden sind, tut ihm sehr weh.[137]) Aber die Liebe für Israel siegt dennoch über seine Barmherzigkeit gegen die Menschen im allgemeinen. 7 פקודיו sind hier nicht die Gebote und Gesetze JHVHes, sondern,

zuverlässig sind alle seine Anordnungen.
8 Jene werden wirksam erhalten immer und ewig,
diese vollbracht in Treue und Redlichkeit.
9 Er hat seinem Volke Erlösung gewährt,
auf ewig seinen Bund bestellt;
Heiliger und Verehrter ist sein Name.
10 Die Verehrung JHVHes ist der Weisheit Anfang;
gut führen sich alle,
die beides gegen einander also abwägen.
Sein Ruhm besteht für ewig.

112.

1 Halleluja.
Wohl dem Manne, der JHVH verehrt,
an seinen Geboten seine rechte Lust hat.
2 Die Vermögendsten der Welt sind seine Nachkommen;

---

wie das ihm entsprechende מעשי ידיו zeigt, seine Anordnungen als Regierer der Welt. Dass die Taten vor den Anordnungen kommen, ist wohl wegen der alphabetischen Ordnung. Treu sind JHVHes Taten an seinem Volk, insofern sie die Erfüllung der gegebenen Verheissungen sind; Recht, sofern die Israel ausgelieferten Völker durch ihre Gottlosigkeit das Einschreiten JHVHes hervorgerufen hatten. 8 סמוכים geht auf מעשי ידיו und עשוים auf פקודיו. Eine Tat stützen ist ihre Wirksamkeit erhalten, dass ihre dauernden Folgen nicht gestört werden, so z. B. im Falle der Uebergabe Kanaans an Israel, dass ihnen der gegebene Wohnsitz nicht wieder entrissen wird. וְיָשָׁר in וָיֹשֶׁר zu ändern, wie alle Neuern, vermeintlich nach LXX etc., tun, ist durchaus kein Grund vorhanden; vgl. den Ausdruck באמת ובתמים Ri. 9, 16. 19, wo LXX gleichfalls das Adjektiv durch ein Nomen abstractum wiedergeben. 9 קדוש sowohl als נורא ist substantivisch zu fassen, und שמו ist blosse Umschreibung der Person, oder richtiger des Charakters JHVHes; vgl. קנא שמו Ex. 34, 14. Neben קדוש ist נורא = verehrungswürdig, anbetungswert. 11 שכל טוב ist hier nicht gute Einsicht oder Klugheit, sondern gutes Benehmen, in welchem sich diese kundgeben und deren Folge es ist; vgl. Pr. 3, 4, wo der Ausdruck neben חן = einnehmendes Wesen vorkommt. Das Suff. in עשיהם kann nur auf die Weisheit und die Verehrung JHVHes gehen. Doch muss man das Verbum nicht in seiner eigentlichen Bedeutung verstehen. Denn im eigentlichen Sinne kann man weder עשה חכמה noch עשה יראת יהוה sagen. עשה ist hier wie arab. جعل und hebr. שום im declarativen Sinne gebraucht und der Productsaccusativ aus dem Vorhergehenden zu entnehmen; vgl. auch Sifrê zu Num. Par. 8 עשה אונס כרצון er behandelt einen unfreiwilligen Akt wie einen freiwilligen. Zuvor ist gesagt, dass der Weisheit Anfang die Verehrung JHVHes ist; und nun wird hinzugefügt, dass gutes Benehmen alle die auszeichnet, welche diese beiden oder vielmehr das Verhältnis dieser beiden zu einander so ansehen, d. i., welche die Verehrung JHVHes als den Anfang aller Weisheit betrachten. Das Suff. in תהלתו geht auf JHVH, denn nur sein Ruhm ist Gegenstand dieses Liedes.

112.

2 גבור בארץ scheint eine feste Redensart von zweifacher Bedeutung.

das Geschlecht der Rechtschaffenen ist gesegnet.
3 Fülle und Reichtum sind in seinem Hause,
und seine Freigebigkeit währt ewig.
4 Ein Licht geht er im Dunkel den Frommen auf,
da er mildtätig ist und barmherzig und liebevoll.
5 Mehr noch gilt der Mann, der da schenkt und leiht,
wenn er seinen Haushalt erst so einrichten muss,
wie es dies erheischt;
6 denn nie wird er vergessen,
in ewigem Andenken bleibt er als Frommer.

Gn. 10, 7 und 1 Chr. 1, 10 ist der Ausdruck offenbar ein kriegerisches Attribut, während er hier, wie der Parallelismus zeigt, auf Vermögensverhältnisse Bezug hat; vgl. den Gebrauch von גבור 1 Sam. 9, 1 und Ruth 2, 1. An allen drei Stellen aber, wo der Ausdruck vorkommt, dient das bestimmte בארץ nur dazu, den Begriff von גבור zum superlativen zu steigern, wie wir schon früher Aehnliches gesehen haben. 3 צדקה bezeichnet hier Mildtätigkeit, Werke der Liebe. Waw ist = ف und stellt die Fortdauer der guten Werke als Folge des Vorhergehenden dar: Weil Fülle und Reichtum in seinem Hause sind, erfahren seine Werke der Liebe keine Unterbrechung. 4 Das Subjekt zu זרח ist aus dem Vorherg. zu entnehmen, während אור Prädikatsnomen ist. Die drei Nomina, welche den zweiten Halbvers bilden, sind Apposition zu אור. Neben חנון und רחום heisst צדיק nicht gerecht, sondern liebevoll; vgl. den häufigen Gebrauch von צדקה im Sinne von Liebe. Diejenigen, welche das Ganze auf JHVH beziehen und dahin verstehen, dass er als Licht für die Rechtschaffenen bezeichnet wird, vergessen, dass nicht JHVHes Ruhm, sondern der Ruhm seiner Verehrer das Thema dieses Liedes bildet; vgl. V. 1. 5 טוב im Sinne von „valet" ist nicht absolut, sondern in Bezug auf das Vorherg. gebraucht und daher = gilt mehr. Ueber diesen Gebrauch des Verbums vgl. 1 Sam. 1, 8 und viele Stellen in Koh., z. B. 6, 3. Das Wort ist hier Prädicat zu איש. Das zweite Versglied bildet einen Umstandssatz. משפט bezeichnet an dieser Stelle nicht Recht, sondern Gebühr, und das Wort ist nicht absolut, sondern mit Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende zu verstehen. Der Sinn ist also der: Mehr noch gilt der Mann, welcher Mildtätigkeit übt und leiht, wenn er erst seine eigenen Angelegenheiten so einrichten muss, wie es dies erfordert, d. i., wenn er nicht wie so manche unserer modernen Philanthropen von vielen Millionen eine für wohltätige Zwecke gibt, sondern, um mildtätig sein zu können, in den Ausgaben für sich und die Seinen Oekonomie beachten muss. 6 Für ימוט liest man besser ימוש. Die räumliche Beziehung der durch dieses Verbum bezeichneten Bewegung ist nicht ausgedrückt. Auf das „Wohin?" kann es hier nicht ankommen, und das „Woher?" ergibt sich leicht aus dem Zusammenhang; denn nach dem zweiten Versglied kann das Verb. im ersten nur das Entschwinden aus dem Gedächtnis bedeuten. Zur Not kann man auch der Recepta denselben Sinn abgewinnen. Vgl. Jes. 54, 10, wo מוט zweimal in Parallele mit מוש vorkommt. Doch muss man das Wort wenigstens ימוט sprechen, da sich für Niphal die in Rede stehende Bedeutung nicht nachweisen lässt. Im zweiten Halbvers ist das Subjekt zu יהיה aus dem

7 Böse Kunde fürchtet er nicht;
getrost ist sein Herz, sicher in JHVH.
8 Fest ist sein Mut, er fürchtet nicht;
mehr noch, er schaut sogar an den Feinden seine Lust.
9 Er ist freigebig, schenkt den Dürftigen,
seine Mildtätigkeit währt ewig:
hoch ragt er hervor durch sein Vermögen.
10 Der Gottlose sieht's und wütet,
knirscht mit den Zähnen und birst —
die Gottlosigkeit verliert ihren Reiz.

113.

1 Halleluja.
Preiset, ihr Diener JHVHes,
preiset den Namen JHVHes.

Vorherg. zu entnehmen, während צדיק Prädikatsnomen ist. Das Ganze ist Begründung des Gedankens in V. 5. Der Dichter bekundet hier eine merkwürdige Einsicht in die soziale Psychologie. Nicht dem in blendendem Glanze lebenden und mit vollen Händen gebenden Philanthropen gehört das Herz des Volkes, sondern dem Braven, dessen bescheidene Mildtätigkeit ihm selbst ein bescheidenes Leben auferlegt und ihn so den niederen Volksschichten näher rückt. 8 עד אשר ist = sogar; vgl. Zach. 8, 20, wo עֹד für עַד zu lesen ist. Der Ausdruck verstärkt an unsrer Stelle das Verb. 9 Auch hier ist צדקה Mildtätigkeit. Trotz seiner vielen Spenden an die Armen ist der Mann im Stande, seine Mildtätigkeit ununterbrochen fortzusetzen. בכבוד ist = an Schätzen, wörtlich durch Schätze. Ueber diese Bedeutung von כבוד vgl. zu 29, 1 und zur Konstr. von רום mit ב vgl. 89, 18 und Gn. 13, 2 כבד ב. 10 תאוה bezeichnet hier nicht die Lust selbst, sondern das, wodurch sie erregt wird, das Anziehende an dem Begehrten, seinen Reiz; vgl. Anmerk. 114. Was an den Gottlosen reizt und dazu anregt, ihrer einer zu werden, ist die Leichtigkeit, womit sie sich irdische Güter verschaffen. Wenn aber, wie hier geschildert worden, der Gottesfürchtige sich des höchsten Segens erfreut, wer sollte da noch gottlos sein wollen? — Es ist nun aber kaum nötig hinzuzufügen, dass alles dies nicht aus der Erfahrung gesprochen ist. Der Sänger mochte wohl vielmehr aus Erfahrung das gerade Gegenteil wissen, dass es nämlich die Gottlosen sind, die auf Erden zu Macht und Ehren kommen, während die Frommen meist in Armut und Elend leben und ihnen der Vergleich ihres Schicksals mit dem Schicksal jener zur grossen Anfechtung gereicht, indem er die Frömmigkeit in ihren Augen beinahe wertlos erscheinen lässt; vgl. 73, 2—5 und 11—14. Diese bittere, anfechtende Erfahrung hindert den frommen Sänger jedoch nicht, am Glauben an den endlichen Sieg des Guten über das Böse festzuhalten. Dieser Glaube steigert sich ihm zur Gewissheit, und wegen solcher Gewissheit ist die ganze Schilderung so gehalten, als handelte es sich um lauter Dinge, welche man jeden Tag sehen kann.

113.

1 Ueber הללויה zu Anfang vgl. zu 104, 35. 3 Zu dem Partizip ist aus

2 Der Name JHVHes sei gepriesen
von nun an bis in Ewigkeit,
3 Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang
sei gepriesen der Name JHVHes.
4 JHVH sei erhaben allen Heiden;
seine Verherrlichung überrage den Himmel.
5 Wer gleicht JHVH, unserem Gotte,
der so hoch thront,
6 so tief herniederschaut —
im Himmel thront
und auf die Erde herniederschaut?
7 Er zieht den Niedrigen aus dem Staube empor,
den Dürftigen aus dem Kot,
8 ihn zu setzen unter die Edlen,
unter die Edelsten seines Volkes.
9 Er lässt die Unfruchtbare im Hause verbleiben,
willkommen als Mutter der Kinder. Halleluja.

---

dem Vorherg. יהי zu ergänzen. 4 Auch hier ist in beiden Versgliedern das Verbum aus V. 2 zu entnehmen. כבודו ist demnach = die ihm zu gebende Ehre, seine Verherrlichung; vgl. zu 104, 31. Das erste עַל bezeichnet bloss den Dativ, während das zweite den Begriff des Ueberragens ausdrückt. Nur so können dieser und der vorherg. Vers verstanden werden. Ihre Fassung als Darstellung einer Tatsache verbietet die Wahrheit. Denn JHVH wird ja jetzt unter den Heiden von Ost zu West noch nicht verehrt, geschweige denn dazumal. Wer dies nicht bedenkt und der traditionellen Erklärung dieser und ähnlicher Stellen folgt, übt Selbstbetrug. Dass der Sänger als Verehrer JHVHes dessen allgemeine Verehrung in der Heidenwelt wünschen soll, ist ganz natürlich. 5 u. 6 Wiederum begegnen wir hier, diesmal, wie ich glaube, zum letztenmal, dem uns wohlbekannten, der hebr. Rhetorik eigentümlichen Chiasmus. Denn in 6 b erklärt בשמים 5 b, und בארץ ist nähere Bestimmung zu 6 a. In der Uebersetzung ist zur grösseren Klarheit vor jedem dieser beiden Wörter der ihm entsprechende Ausdruck aus dem Vorhergehenden wiederholt. Durch die nähere Bestimmung in 6 b soll nicht die weite Ferne, in welche der Blick JHVHes reicht, sondern JHVHes Herablassung hervorgehoben werden, womit er tief unter sich blickt. 7 Bei מקימי wie auch unten V. 9 bei מושיבי fehlt der Artikel, weil diese Sätze nicht mehr Relativsätze, sondern unabhängig sind. Ueber das Bild vgl. zu 44, 26. 8 Für לְהוֹשִׁיבִי ist ohne Zweifel לְהוֹשִׁיבוֹ zu lesen, was auch den LXX und Hier. vorgelegen zu haben scheint. Das sogenannte Chirik compaginis kommt sonst beim Infinitiv nicht vor.[138]) Nach dem einfachen נדיבים ist נדיבי עמו im superlativischen Sinne zu verstehen. Mag der Sänger auch bei der Erhebung des Niedrigen an die Wiederaufrichtung der tief gebeugten Gemeinde gedacht haben, die Bilder sind von den Geschicken des Einzelnen hergenommen. 9 Hier muss an zweierlei erinnert werden. Im A. T. wird die Ehescheidung durch שִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ

114.

1 Nach dem Auszug Israels aus Aegypten,
des Hauses Jakobs aus dem kaudernden Volke,
2 da ward Juda sein Heiligtum,
Israel es vor seinen andern Reichen.

---

ausgedrückt; vgl. Dt. 24, 1. 3. Nach einer jüdischen Vorschrift aber, deren Ursprung nicht viel später sein dürfte als unser Psalm, muss eine zehn Jahre lang kinderlos gebliebene Ehe gesetzlich gelöst werden; vgl. Tosifta Jebamoth Kap. 8. Danach ist der Sinn hier der: JHVH verhindert die Scheidung des unfruchtbaren Weibes, indem er es zur rechten Zeit mit Kindern bedenkt, so dass es als willkommene Mutter der Kinder in des Gatten Haus, d. i., in der Ehe mit ihm verbleibt. Ueber שמחה vgl. Anmerk. zu 45, 9. Der Artikel in הבנים bezeichnet die Kinder als solche, die zur Vermeidung der Scheidung nötig sind. שמחה dagegen entbehrt des Artikels, weil es rein prädikativ ist und den Nebenbegriff des Nötigen nicht ausdrücken soll. Somit ist die Schwierigkeit gehoben, auf die Duhm hier stösst. Die Erklärung aber, welche עקרת הבית als gleichbedeutend mit אשר ביתה עקר macht, verrät eine Kenntnis des Hebräischen, wie sie nur aus Ollendorfs Lehrbüchern gewonnen zu werden pflegt. Dem Hebräer konnte es nicht einfallen, בית עקר zu sagen. Uebrigens ist עקרת St. absol. und Nebenform zu עקרה; vgl. עטרת neben עטרה. הבית steht im adverbiellen Acc., der von מושיבי abhängt. Der Artikel bezeichnet das Haus als das, wohin das Eheweib gehört, als das Haus des Gatten. Die Emendation מְשִׁיבִי für מוֹשִׁיבִי verdient kaum Beachtung.

114.

1 Der Auszug aus Aegypten war, um das alttestamentliche Bild zu gebrauchen, die Stunde der Vermählung Israels mit seinem Gotte. Aber hier ist es nicht der Auszug selbst, der gefeiert wird. Gefeiert werden hier die unmittelbaren Folgen des Auszuges, und da kommt natürlich das Wunder am Schilfmeer obenan und nächst ihm das ihm verwandte, aber nicht so grosse am Jordan. בצאת ist somit reine Zeitbestimmung und zwar drückt es eine der Haupthandlung vorangegangene Handlung aus, sonst würde כ, nicht ב mit dem Infinitiv gebraucht sein. Vgl. M. K. zu Jos. 8, 19 und besonders zu Jos. 10, 11. 2 Statt לְקָדְשׁוֹ würde es in der ältern, korrektern Sprache לְקֹדֶשׁ לוֹ heissen, da das Nomen in solchen Verbindungen eigentlich undeterminiert bleiben muss. Das Suff. geht hier wie auch im zweiten Versgliede auf JHVH, obgleich dieser noch nicht genannt ist. Dies erklärt sich daraus, dass unser Psalm zusammen mit dem vorhergehenden einen Teil im Cyclus von den Liedern bildet, welche den Namen הלל führen. Somit würden die betreffenden Lieder nicht nur alle von einem Dichter herrühren, sondern von ihm bestimmt sein, mit einander einen liturgischen Cyclus zu bilden. Für den Plural von ממשלותיו bieten die sogenannten Herrschaftsplurale keine Analogie. Denn das Wort bezeichnet ja hier nicht den Herrscher, nicht einmal die Herrschaft als Abstractum, sondern das beherrschte Gebiet oder Volk. Man lese daher מִמֶּמְשְׁלוֹתָיו und fasse die Präposition im Sinne des من البيان der Araber. Dieses מן bestimmt לקדשו, welches auch hierher gehört. Ueber die Ausdrucksweise vgl. M. K. zu Ex. 29, 27. Neben ישראל bezeichnet ממשלותיו nach der Ausführung zu 81, 20 JHVHes andere Herr-

3 Das Meer sah dies und floh,
der Jordan wich zurück,
4 die Berge wurden unruhig wie Widder,
die Hügel wie Lämmer.
5 Was ist dir, Meer, das du fliehst,
Jordan, dass du zurückweichst?
6 Ihr Berge, dass ihr unruhig seid wie Widder,
ihr Hügel wie Lämmer?
7 „Wegen des Herrn der ganzen Erde,
wegen des Gottes Jacobs,
8 der den Fels in einen Wasserteich wandelt,
den Kieselstein in eine Wasserquelle“.

---

schaften ausser Israel. Der Sinn ist also eigentlich der: Israel wurde sein Heiligtum im Vergleich zu seinen andern Herrschaften. Obige Uebersetzung ist jedoch etwas kürzer gefasst, aber nicht minder klar. ממשלותיו aber, rein als Prädikat gefasst, ist im Vergleich zu לקדשו nichtssagend. Denn in diesem spätern Liede muss auch jedes Heidenvolk als JHVHes Herrschaft gedacht werden, und wo wäre dann der Vorzug Israels? 3 Das Objekt zu ראה muss aus dem Vorherg. entnommen werden. Doch ist es nicht JHVH. Denn nicht der Anblick JHVHes, sondern sein Blick versetzt die Natur in Schrecken, vgl. 104, 32, und hier ist von diesem Blick nicht die Rede. Der Inhalt der ganzen vorhergehenden Schilderung ist das Objekt des Verbums. Die Natur sieht die Bevorzugung Israels, und das versetzt sie in Schrecken, denn sie weiss, dass vor einem so bevorzugten Volk ihre Gesetze sich werden beugen müssen. יִסֹּב fasst man besser als Niphal. Dasselbe gilt von יִשֹּׁב und einigen andern ähnlichen Formen. 4 Ueber רקדו vgl. zu 29, 6. 7 אדון, ohne Artikel und ohne nähere Bestimmung, kann nicht Bezeichnung JHVHes sein. Ausserdem können diese Worte danach nur eine Aufforderung der Erde sein, vor JHVH zu erbeben, und eine solche Aufforderung wäre nach der vorherg. Schilderung ganz und gar überflüssig. Die Erklärung, dass der Dichter, statt die Antwort der Angeredeten abzuwarten, ihnen seine Meinung sagt, dass sie gut daran tun, vor JHVH zu erbeben, ist doch wohl zu gekünstelt, macht das Erbeben zur Sache der Wahl, was es aber keineswegs ist, und benimmt dem Ganzen den poetischen Schwung. Ausserdem leuchtet dabei nicht ein, warum die Anrede hier an die Erde ist, statt der zuvor genannten vier, des Meeres und des Jordans, der Berge und der Hügel. Ich meine nicht, dass der Dichter dann die vier noch einmal hätte nennen müssen, sondern dass der Imperativ Pl. חִילוּ ohne jegliche Anrede genügt haben würde. Aus diesen Gründen muss man sich entschliessen אָדוֹן כָּל־הָאָרֶץ für אדון חולי אָרֶץ zu lesen. Das Ganze von hier an bis zum Schluss ist dann die Antwort, welche dem Sänger auf seine Frage wird. Auch in Midrasch Tehillim werden diese Worte nicht als Fortsetzung des Vorhergehenden, sondern als Antwort des Meeres angesehen. Freilich lauten dieselben dort so, wie sie uns hier vorliegen, aber dies beweist noch lange nicht, dass der Text ursprünglich so las; vgl. die Anmerkung zu 127, 2. Die Bezeichnung JHVHes als des Herrn der ganzen Erde

115.

1 Nicht uns, JHVH, nicht uns,
sondern deinem Namen mache Ehre,
deiner Huld, deiner Treue.
2 Warum sollen die Heiden sagen:
„wo ist denn ihr Gott?“,
3 da unser Gott im Himmel
alles tut, was er will?
4 Ihre Götzen sind Gold und Silber,
von Menschenhänden gemacht.
5 Sie haben einen Mund und sprechen nicht,
haben Augen und sehen nicht;
6 haben Ohren und hören nicht,
haben eine Nase und riechen nicht.
7 Ihre Hände, die fühlen nicht,
ihre Füsse, die gehen nicht.
Sie bringen keinen Laut aus ihrer Kehle hervor.
8 Ihnen gleiche, wer sie sich machen lässt,
jeder, der auf sie vertraut.
9 Israel vertraut auf JHVH:

---

hebt seine Macht hervor, vor welcher die Gesetze der Natur weichen müssen und vor der die Natur, wie bereits gesagt, erbebt. Für אֱלוֹהַּ ist unbedingt אֱלֹהֵי zu lesen. Denn אֱלוֹהַּ kommt im Singular weder im St. constr. noch mit Suffix vor. Hab. 1, 11 liegt ein Textfehler vor.[139]) Ebenso ist hier Jod wegen des folg. Anlauts weggefallen.

115.

1 Im zweiten Versgliede hängt על beidemal von תן ab. Ueber die Konstr. von נתן mit על der Person statt ל vgl. Jes. 29, 12 und Ez. 7, 4. 3 Diese Worte bilden zwei Umstandssätze, die zu einander nicht ohne Beziehung sind, denn der Sinn des Ganzen ist der: „während unser Gott, obgleich im Himmel, d. i. unsichtbar, dennoch alles tun kann, was er will“. 4 כסף וזהב ist in obiger Uebersetzung, unserer Sprechweise gemäss, in umgekehrter Ordnung „Gold und Silber“ wiedergegeben. 7 ידיהם und רגליהם stehen beide im Nominativ, denn sie sind das Subjekt ihrer bezüglichen Sätze. Das Prädikat ist in jedem der beiden Sätze des Nachdrucks halber mit Waw, welches = ف ist, eingeleitet. הגה heisst nicht nur reden, sondern auch irgend einen, selbst unartikulierten Laut hervorbringen. Letzteres ist hier gemeint, denn vom Sprechen ist schon V. 5 die Rede gewesen. 8 עשיהם bezeichnet, wie der Parallelismus zeigt, nicht die Verfertiger der Götzen, sondern die, welche sie sich verfertigen lassen. Es wäre auch höchst ungerecht, wenn dem armen Künstler geflucht würde, der im Schweisse seines Angesichts ein Bild verfertigt und an den Käufer abliefert, ohne es als Gott zu empfehlen. Ueber den Gebrauch von עשה im Sinne von „sich verfertigen lassen, anschaffen“, vgl. 1 K. 1, 5. 9 Für בָּטַח

ihr Schutz und Schild ist er.
10 Das Haus Ahron vertraut auf JHVH:
ihr Schutz und Schild ist er.
11 Die anderen Verehrer JHVHes vertrauen auf JHVH:
ihr Schutz und Schild ist er.
12 JHVH wird unseren Fortbestand segnen:
er wird segnen das Haus Israel,
er wird segnen das Haus Ahron;
13 er wird segnen die andern Verehrer JHVHes,
die geringen wie die vornehmen.
14 JHVH vermehre euch,
euch und eure Kinder!
15 Ihr seid willkommen JHVH,
dem Schöpfer des Himmels und der Erde;
16 der Himmel aber ist Himmel für JHVH,
die Erde nur hat er den Menschenkindern gegeben.

---

ist mit LXX und Syr. בָּטַח, und auch in den beiden folgenden Versen ist statt des Imperativs בִּטְחוּ als Perf. zu sprechen. Der Parallelismus fordert dies unbedingt. **11** Dem בית ישראל und בית אהרן gegenüber bezeichnet יראי יהוה nach der Ausführung zu 81, 20 Verehrer JHVHes, die heidnischer Abstammung sind, und daher eigentlich zu keinem der beiden vorher genannten Häusern zählen; vgl. Raschi. **12** Für זְכָרָנוּ lies זִכְרֵנוּ und vgl. zu 111, 4 und über die ganze Ausdrucksweise Prov. 10, 7. Was bis V. 14 folgt, ist Entfaltung dieses Satzes. **15** Während sich der unmittelbar vorherg. Segen auf alle drei genannten Parteien bezieht, ist diese Anrede ausschliesslich an die letzte Partei gerichtet. Denn so wird sonst angeredet, wer einen guten Dienst freiwillig geleistet; vgl. 1 Sam. 23, 21, 2 Sam. 2, 5, in welchem Falle ברוך אתה ליהוה sagen will: „Gott lohn's dir", und auch ein Fremdling, welcher Verehrer JHVHes geworden, Ruth 3, 10 [189a]), und dann heisst der Satz „du bist JHVH willkommen". Da nun hier an ersteres nicht zu denken ist, so bleibt nichts übrig, als diese Worte auf die Proselyten zu beziehen. Diese Beziehung wird sogleich an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Die Gleichheit der Anrede in beiden Fällen erklärt sich daraus, dass auch der Proselyt, der aus freien Stücken JHVH dient, gewissermassen freiwillige Dienste leistet. **16** Diese Bemerkung sowohl, als auch die darauf folgende Behauptung, dass die Toten JHVH nicht preisen, würde sonst ganz ausser Zusammenhang stehen, auch würde nicht einleuchten, was damit bezweckt wäre. Wenn man aber die unmittelbar vorherg. Anrede ausschliesslich auf die Proselyten bezieht, erklärt sich das Ganze sehr leicht und fügt sich gut in den Zusammenhang. Denn dann sind auch diese Worte besonders an die Proselyten gerichtet. Diese Fremdlinge, Griechen und vielleicht auch Perser, brachten von ihrem Volke den Glauben an ein ewiges Leben und, wie es scheint, auch an einen Aufenthalt der Seelen der Verstorbenen im Himmel mit. Gegen diesen Glauben protestiert nun der Sänger, der wohl, wie die meisten Dichter der spätern Psalmen, ein

17 Die Toten singen kein Halleluja,
noch alle, die da unten in der Stille weilen.
18 Wir aber wollen Jah preisen
von nun an bis in Ewigkeit. Halleluja.

116.

1 Ich liebe, dieweil JHVH meinen Ruf hört,
meine Stunden des Gebetes;
2 weil er sein Ohr mir neigt
und immer an dem Tage, da ich rufe.
3 Haben Todesbande mich umschlungen
und Höllenangst mich überkommen;
gerat' in Not ich und Jammer,

Sadducäer war. Vgl. die Schlussbemerkung zu 27, 18. **17** Der Ausdruck הלל יה der nur im Psalter und auch hier erst in den allerletzten Liedern vorkommt, kann nicht heissen schlechtweg Jah preisen, sondern muss bedeuten: „Jah in einer besonderen Weise preisen“, etwa ein Halleluja singen. Genauer lässt sich dies natürlich nicht bestimmen. Das Partizip ירדי drückt nicht eine Handlung aus, sondern einen Zustand, der die Folge der Handlung ist; vgl. נֹפֵל = gefallen, infolge eines Falles liegend.

116.

1 Hier stossen wir auf eine der schwierigsten Stellen in den Psalmen. Die erste Schwierigkeit besteht darin, dass sich ein Objekt für אהבתי nicht leicht finden lässt. Denn aus dem Subjekt des folg. Satzes das Objekt hier ergänzen, geht nicht an. Und hat man das Objekt gefunden, indem man אהבתיך liest, was, da das folg. Wort mit כ anfängt, plausibel scheint, so weiss man nicht, was man mit תחנוני anfangen soll. Denn als blosse Apposition zu קולי nimmt sich der Ausdruck sehr schlecht aus. Zudem bliebe solche Liebeserklärung beispiellos, da wir in 18, 2 eine solche nicht gefunden. Eine solche Liebeserklärung müsste auch wärmer, inniger sein, etwa im Stile des Gebotes Dt. 6, 5. Aus diesen Gründen muss man תחנוני als Objekt zu אהבתי fassen. Ganz glatt wird die Stelle auch so nicht, denn das Dazwischentreten des Kausalsatzes zwischen die beiden Teile des Hauptsatzes ist ungewöhnlich. Doch ist es nicht beispiellos; vgl. zu 104, 15b. **2** Ob בימי „mein Lebenlang“ heissen kann, ist sehr fraglich. Wenigstens kommt der Ausdruck in diesem Sinne sonst nicht vor. Dann stört auch dieses Wort in seiner massoretischen Aussprache den Rhythmus. Der Dichter kann nur וּבִימֵי gesprochen haben. In dieser Aussprache ist das Nomen im St. constr. zu אקרא, welches eine oft wiederholte Handluug ausdrückt und einen Relativsatz bildet. Waw ist = und zwar, eine nähere Bestimmung einleitend. Der Plural umfasst mehrere Gelegenheiten des Rufens. Dass dem Betenden sehr viel daran liegt, wenn er JHVH anruft, von ihm sofort erhört zu werden, haben wir schon früher aus einigen Stellen gesehen. Auch in der Vorstellung des Propheten gestaltet sich dies zum Zeichen des richtigen Verhältnisses zwischen JHVH und seinen Verehrern; vgl. Jes. 65, 24. Und so gibt auch hier der Dichter die sofortige Erhörung als Grund an, weshalb ihm seine Stunden des Gebets lieb sind. **3** Wegen

4 so rufe ich, seinen Namen verherrlichend, zu JHVH:
„Ach, JHVH, errette mich!“
5 JHVH ist gnädig und liebevoll,
und unser Gott barmherzig.
6 JHVH behütet die Einfältigen:
ich bin unwürdig, und doch hilft er mir.
7 Wende dich, meine Seele, wie du sollst, dorthin,
woher dir Ruhe kommt;
denn JHVH ist's, der dir unverdiente Wohltaten erweist.
8 Ja, er befreit meine Seele vom Tode,
mein Auge von Tränen,
meinen Fuss vom Sturze,
9 dass ich in JHVHes Welt wandle,
in den Landen der Lebenden.

מצא, welches zuerst das Uebel zum Subjekt und die Person zum Objekt hat und nachher so konstruiert wird, dass jedes der beiden in die grammatische Beziehung des andern tritt vgl. die Konstr. von אחז 48, 7 mit der Hi. 18, 20. Das Ganze bildet zusammen mit dem folg. Verse einen Bedingungssatz. **4** Waw an der Spitze des ersten Halbverses bezeichnet ihn als Apodosis. **6** דלותי ist = ich bin unwürdig, eigentlich gering. Das vorherg. פתאים fordert für das Verbum diese Bedeutung. **7** מנוחיכי kann nur von מָנֹחַ, nicht von מְנוּחָה kommen. מנוח ist der Ort, wo man Ruhe findet. Das Wort ist im Plural, der sonst nicht vorkommt, weil man hier dabei an den Begriff „Gottheit“ denken muss; vgl. Kimchi und zu V. 11. Möglich ist auch, dass der Dichter dabei an die einzelnen Momente seines Lebens dachte, wo er bei Gott Ruhe suchen musste. Jedenfalls aber kann שוב hier nur in dem Sinne verstanden werden, in welchem wir es oben 9, 18 gefunden. Ueber גמל עליכי vgl. zu 13, 6. **8** כי ist versichernd. Mit חלצת ist hier absolut nichts anzufangen, denn der Satz ist Fortsetzung der Begründung zu 7a, und da ist ein Abspringen von der dritten Person zur zweiten nicht denkbar. Wenn der Dichter hier an JHVH sich wenden wollte, müsste er ihn nicht nur noch einmal nennen, sondern wegen der vorhergehenden Anrede an die Seele, sogar כי אתה יהוה sagen. Für חִלַּצְתָּ ist daher חִלֵּץ אֶת־ zu lesen. את kommt sonst mit נפש in den Psalmen nicht vor, wie denn auch diese Partikel als Bezeichnung des Acc. überhaupt in der Poesie selten ist. Hier aber ist deren Gebrauch nötig, um dieses נפש von dem vorhergehenden zu unterscheiden. Denn in jener Selbstanrede ist נפשי nur Umschreibung des entsprechenden Fürworts, während es hier, wo ihm zwei Körperteile entgegengestellt sind, die Seele, das Leben bezeichnet. Wegen des bei נפשי nötigen את ist diese Partikel auch mit den zwei weiteren Objekten gebraucht. Denn wenn das zuerst genannte Objekt durch את bezeichnet ist, so muss dies auch bei jedem weiteren Objekt geschehen; vgl. Jos. 7, 24, wo diese Partikel aus dem genannten Grunde zehnmal wiederholt ist. **9** Dieser Satz hängt logisch von dem vorherg. ab. Das Wandeln vor Gott, d. i., das Weilen unter den Lebenden, die im Gegensatz zu den Toten zu Gott in Beziehungen stehen, ist die Folge der unmittelbar zuvor erwähnten Errettung.

10 Ich glaube, was ich rede,
ich meine es aufrichtig;
11 ich spreche in meiner Angst:
der Mensch ist ganz unzuverlässig.
12 Wie kann ich JHVH vergelten,
alles, was er mir, ohne dass ich's verdient, getan?
13 Den Becher des Heiles will ich ergreifen
und JHVHes Namen verherrlichen.
14 Die Opfer, die ich JHVH gelobt, will ich darbringen,
dass sie für sein ganzes Volk genügen.

Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 56, 14. **10** Der erste Halbvers heisst wörtlich, „ich glaube, wenn ich rede“, d. i., ich glaube, was ich rede. Gemeint ist die Rede 11b. Im zweiten Versglied ist zu עניתי das arab. عنى und Gn. 41, 46 zu vergleichen, wo יענה soviel ist als „er wird es ernst nehmen, sich angelegen sein lassen.“ **11** אמרתי ist im Sinne des Präsens zu verstehen. Das Perfektum ist gebraucht, weil die Rede gleich darauf folgt; vgl. die Bemerkung zu 30, 7 und die in den Propheten häufige Formel כה אמר יהוה. כל האדם heisst nicht jeder Mensch, auch nicht alle Menschen, sondern der Mensch ganz und gar. Was das Prädikat betrifft, so bleibt es sich gleich, ob man כֹּזֵב oder mit Aq. und Hier. nach 62, 10 כָּזָב spricht. Gemeint ist, dass die Menschen wegen ihres unsicheren Bestandes unzuverlässig, nicht aber, dass sie von Natur lügenhaft sind, was ein Pasquill auf die Menschheit wäre. Dieser Ausspruch, im Gegensatz zu 7b betrachtet, zeigt, dass unsere Fassung jener Worte die richtige ist, dass nämlich dort die Seele nicht aufgefordert wird, sich einfach zu beruhigen, sondern die Ermahnung erhält, sich an JHVH allein um Hilfe zu wenden und nicht an Menschen, auf welche kein Verlass ist. **12** Ueber מה = wie? in welcher Weise? vgl. Gn. 44, 16 מה נצטדק. **13** אשא ist = ich will ergreifen; vgl. Gn. 27, 3. Auf das Aufheben kann es hier nicht ankommen. **14** Hitzig hat diesen Vers für unecht und als aus V. 18 hier irrtümlich wiederholt erklärt, aber mit Unrecht. Mann müsste denn auch V. 15 nach V. 18 setzen. Denn jener Vers hat, wie sich gleich zeigen wird, nur unmittelbar nach der Rede von der Bezahlung der Gelübde einen Sinn; sonst ist er völlig unerklärlich und ganz ausser Zusammenhang. ליהוה ist nicht mit dem Verbum, sondern mit נדרי zu verbinden und bezeichnet die Gelübde als solche, die JHVH gelobt sind. Sonst würde es wohl mit umgekehrter Vorstellung אשלם ליהוה heissen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 56, 13 נדריך und Num. 30, 8. נגד ist hier wie כנגד in der Sprache der Mischna = entsprechend. Die Präposition in לכל umschreibt den Genitiv, da נגדה wegen des dazwischen getretenen נא nicht im St. constr. stehen kann. Der ganze Ausdruck נגדה נא לכל עמו bestimmt nicht die Bezahlung der Gelübde, sondern die Gelübde selbst und bezeichnet diese als an Umfang dem ganzen Volke entsprechende. Mit anderen Worten, der Sänger will sagen, dass die Opfer, welche er JHVH gelobt hat und bezahlen will, so zahlreich sind, wie sie nur ein ganzes Volk darbringen kann. Denn bei grossen Gelegenheiten opferten der König und die Grossen für das ganze Volk; vgl. 2 Chr. 30, 24. Zur Not kann man übrigens denselben Sinn erhalten, auch wenn man נגד in seiner ge-

15 Etwas Teueres ist's in den Augen JHVHes,
wo es um das Leben seiner Frommen geht.
16 Ach, JHVH, dass ich nur dein Knecht wäre,
ich dein Knecht nur, Sohn deincr Magd,
dass du meine Bande löstest!
17 Dir wollte ich Dankopfer darbringen
und den Namen JHVHes verherrlichen.
18 Die Opfer, die ich JHVH gelobt, will ich darbringen,
dass sie für sein ganzes Volk genügen,
19 in den Höfen des Hauses JHVHes,
im Mittelpunkt Jerusalems. Halleluja.

---

wöhnlichen Bedeutung fasst. Denn selbst wenn diese Präposition die Gegenwart des Volkes ausdrückt, kann das Ganze nur dahin verstanden werden, dass der Dichter das gesamte Volk einladen will, der Bezahlung seiner Gelübde beizuwohnen; und da die eingeladenen Gäste alle am Opfermahl teilnahmen, so ist damit auch zugleich gesagt, dass die Opfer zahlreich und für das ganze Volk hinreichend sein sollen. **15** Subjekt zu יקר kann nicht המותה sein, welches durch die Endung â als im Acc. stehend bezeichnet ist. Das Subjekt muss daher aus dem Zusammenhang entnommen werden. Für המותה liest man aber besser מֻתָה; ה ist aus dem Vorherg. dittographiert. Denn der Acc. dieses Wortes kann nur Acc. der Bestimmung sein und dieser verlangt, dass das Nomen indeterminiert bleibe. Sonst würde der Dichter auch wohl מוּתָה חֲסִידָיו gesagt haben. Das Ganze ist parenthetisch und Begründung des Vorherg. Der Opfer müssen viel sein, weil sie Opfer des Dankes für die Rettung des Lebens sind. Das Leben der Frommen ist JHVH teuer. Wer sich daran vergreift, muss dafür teuer bezahlen; und umgekehrt, wenn die Frommen aus der Gefahr mit dem Leben entkommen, müssen sie dafür JHVH recht viele Opfer darbringen. Somit zeigt sich hier, dass V. 14 an dieser Stelle ursprünglich ist und dass wir ihn richtig verstanden haben. **16** Die Fassung dieser Worte ist zum Teil aus obiger Uebersetzung ersichtlich. Zur grössern Klarheit sei hier noch hinzugefügt, dass der Hebräer, wie schon früher bemerkt worden, das „nur“ nicht immer ausdrückt. Des Sängers Wunsch geht dahin, dass er nur JHVHes und keines Menschen Knecht sein möge, was nur durch die Lösung seiner gegenwärtigen Bande geschehen kann. Das beidemal von der Wunschpartikel אנה abhängige כי gibt dem damit eingeleiteten Satz precative Bedeutung. Im letzten Versglied ist das Verbum im Perfektum, weil seine Handlung dem vorher erwähnten Zustand vorausgehen muss. Zu בן אמתך kann die Ausdrucksweise 86, 16 nicht verglichen werden. Denn dort ist בן אמתך eben so viel wie עבדך in der Parallele; hier aber ist ja עבדך wiederholt, und wenn nach dieser Wiederholung noch בן אמתך hinzugefügt ist, so muss dies seinen Zweck haben. Aber schwerlich wollte der Dichter, wie Delitzsch meint, seiner frommen Mutter damit erwähnen. Der Dichter wünscht Freiheit für die Männer und Frauen Israels. Die Männer repräsentiert er selber, die Frauen seine Mutter. **19** בתוככי kann nur Anrede sein. Hier ginge eine Anrede wohl leidlich an, 135, 9 aber, wo das fragliche Wort in derselben Form noch einmal vorkommt, ist eine solche absolut undenkbar. Man

117.

1 Rühmet JHVH, alle Völker,
preiset ihn, alle Nationen.
2 Denn seine Huld übersteigt unser Verdienst,
und die Treue JHVHes währet ewiglich. Halleluja.

---

lese daher בְּתוֹכֵי. Diese Form braucht ebensowenig wie אַחֲרֵי, אֱלֵי und עֲלֵי Plural zu sein. תּוֹכֵי kann St. constr. sing. von einer Nebenform תּוֹכִי nach der Form von חוֹרִי sein. Die Alten wussten mit dem ursprünglichen Worte nichts anzufangen und entstellten es, indem sie zu verbessern meinten.

117.

In manchen Handschriften wird dieser Psalm, wohl wegen seiner ungewöhnlichen Kürze, mit dem vorhergehenden oder mit dem folgenden verbunden. Jenes ist falsch, weil der vorhergehende, dieses, weil dieser Psalm mil Halleluja schliesst; vgl. zu 104, 35.

1 Hier, wie überall, wo es die Heiden zum Subjekt und JHVH zum Objekt hat, heisst הלל eigentlich huldigen, verehren. Der Plural אֻמִּים von אֻמָּה, statt des sonstigen אֻמּוֹת, erklärt sich nach der Ausführung zu 6, 3. Denn die Aufforderung an alle Völker, JHVH zu verehren, ist zugleich eine Aufforderung an jedes von ihnen, das Wesentliche seiner Volkstümlichkeit, seine Religion, aufzugeben und sich, so weit die Religion in Betracht kommt, mit den andern zu einer einzigen Körperschaft zu vereinigen. **2** Ueber גבר על vgl. zu 103, 11. Dass diese Worte die Begründung des Vorhergehenden bilden, liegt auf der Hand. Doch nicht so klar ist, wie das sein kann. Denn auf den ersten Blick scheint es doch zu naiv, dass die Heiden aufgerufen werden, JHVH zu huldigen, weil er Israel sehr gnädig ist. Man hilft sich über diese Schwierigkeit hinweg, indem man unsern Psalm für messianisch erklärt. Aber messianisch oder nicht messianisch, Widersinniges kann der Psalm nicht enthalten. Nach unserer Vorbemerkung und bei unserer Fassung von גבר עלינו ist jedoch die Sache sehr einfach. JHVH ist strenger und fordert von seinen Verehrern ungleich mehr als irgend einer der heidnischen Götter. Vor der Strenge und den hohen Anforderungen JHVHes scheuen sich die Heiden, und ihre Scheu hält sie davon zurück, sich seiner Religion anzuschliessen. Um nun diese Scheu zu beseitigen, wird den zur Annahme der Religion JHVHes aufgeforderten Heiden kundgetan, dass JHVH bei aller Strenge ein liebevoller Gott ist, und dies wird durch den Hinweis auf sein Verfahren gegen Israel bewiesen. Denn sei doch auch Israel, trotz des Einflusses der Religion JHVHes von alters her, noch lange nicht so, wie es JHVH haben möchte und dennoch erfreue es sich seiner Huld weit mehr, als es verdient. Um wie viel mehr würde JHVH mit den neubekehrten Heiden Nachsicht üben! — Die Wahrheit zu gestehen, scheint uns diese Ansprache, wodurch die alten Hebräer die andern Völker für ihren Gott zu gewinnen suchten, viel vernünftiger und zweckmässiger, als die Art der modernen christlichen Heidenmission, deren Bekehrungsmittel die Schrecken der Hölle und des Teufels sind.

118.

1 Preiset JHVH, denn er ist gütig,
denn ewig währt seine Huld.
2 So spreche denn Israel —
ewig währt seine Huld.
3 So spreche denn das Haus Ahron —
ewig währt seine Huld.
4 So sprechen denn die andern Verehrer JHVHes —
ewig währt seine Huld.
5 Vor Bedrängnis rief ich zu Jah,
und erhörend half er mir, wie nur Jah es vermag.
6 JHVH ist für mich, ich fürchte nichts,
was kann ein Mensch mir tun?
7 JHVH ist für mich, Beistand mir,
so werde ich an meinen Gegnern meine Lust schauen.
8 Besser ist's, bei JHVH Zuflucht zu suchen,
als auf Menschen zu vertrauen;

118.

Die Veranlassung zu diesem Liede ist nicht die Feier des Laubhüttenfests, wie man aus V. 25 hat schliessen wollen. Allerdings waren jene Worte nach der Ueberlieferung der Festruf, unter welchem man am Laubhüttenfest in feierlicher Prozession den Opferaltar umging. Aber jener Ruf ist hier offenbar nur nebensächlich. Das Lied ist ein Danklied für einen jüngst errungenen Sieg, dessen Feier an dem wahrscheinlich kurz darauf folgenden Laubhüttenfest begangen wurde. Dies geschah wohl aus demselben Grunde, aus welchem nach der Mischna Synhedrin 11, 4 die in Jerusalem stattfindende Hinrichtung gewisser Ketzer auf die nächste Festwoche verschoben wurde, nämlich um aus der grossen Menge der Wallfahrer ein zahlreiches Publikum als Zuschauer zu bekommen.

2 In dem dreimal wiederholten Refrain dient כי, welches sonst direkte Rede einführen kann, einem ähnlichen Zwecke, indem es einen wirklichen Stimmenwechsel bezeichnet; vgl. zu V. 10 Die Chöre sprachen also bloss לעולם חסדו ohne כי. 4 Ueber יראי יהוה vgl. zu 115, 13. 5 מן המצר ist nicht Ortsbestimmung, sondern es gehört die Präposition zur Konstrucktion von קרא; vgl zu 18, 4. Die beiden letzten Worte werden besser zu einem verbunden und בַּמֶּרְחַבְיָה gesprochen. In dem zusammengesetzten Ausdrucke dient יה nur zur Steigerung des durch מרחב bezeichneten Begriffes. Haben wir doch oben 115, 17 sogar beim Verbum ähnliches gesehen. 6 Das erste לי heisst nicht „mit mir", sondern „für mich, auf meiner Seite". Ueber diesen Gebrauch von ל vgl. Jos. 5, 13 und M. K. zu Jes, 35, 8. LXX und Syr. ergänzen בְּעֹזְרָי hinter diesem לי was aber, wie gleich erhellen wird, hier unrichtig ist. 7 בְּעֹזְרָי will nicht sagen dass der Redende ausser JHVH noch Helfer hat. Unter den Helfern sein ist in der spätern Sprache soviel als Helfer sein. Vgl. 1 Sam. 10, 11. 19, 24. Jer. 3, 19. Diese Ausdrucksweise ist hier gewählt wegen der Aehnlichkeit der grammatischen

9 besser, bei JHVH Zuflucht suchen,
als auf Fürsten vertrauen.
10 Alle Heiden umringten mich,
im Namen JHVHes —
„Ich schlug sie zurück“.
11 Sie umringten mich, wie sie nur konnten,
im Namen JHVHes —
„Ich schlug sie zurück“.
12 Sie umringten mich wie schwärmende Bienen,
wie Feuer Dornen,
im Namen JHVHes —
„Ich schlug sie zurück“.

Form mit בְּשֹׂנְאָי, V. 6 aber fehlt diese Veranlassung, weshalb dort בְּעֹזְרָי für sich allein geradezu störend wäre. **10** Bei סבבוני muss man nicht mit manchen Auslegern an die Völker denken, welche als Nachbarn Israels es ringsum umgaben. Jemanden umgeben heisst, besonders in den Psalmen, ihn verfolgen, auf ihn Jagd machen und ihn angreifen. Vgl. 17, 9. 11. 22, 18. 17. 88, 18. Die dreimalige Wiederholung des zweiten Halbverses als Refrain muss so verstanden werden, dass ihn, wie das obige לעלם חסדו, jede der drei V. 2—4 angeredeten Parteien je einmal sprach. Danach ist כי hier ganz wie in jenem Refrain gebraucht. Auffallend ist allerdings, dass hier nicht der ganze Refrain, sondern nur ein Teil davon den Chören zufällt. אֲמִילַם kombiniert man am sichersten mit مال med. ى, welches in der dem hebr. Hiphil entsprechenden vierten Konjugation abwenden und zurückschlagen bedeutet. Dafür spricht auch *ἠμυνάμην* womit LXX das hebr. Wort wiedergeben. **11** Durch den Wechsel der Formen des Verbums im ersten Halbvers soll die Art und Weise der Handlung als erschöpft und das Umgeben als ein in jeder erdenklichen Manier vorgenommenes bezeichnet werden. Vgl. Jes. 3, 1, wo ein ähnlicher Zweck durch die Wiederholung des Nomens in verschiedener Form erzielt wird. **12** Der sonst konservative und bescheidene Baethgen lässt sich hier zu einer wilden Konjektur hinreissen, auf welche er sehr stolz zu sein scheint. Er liest nach LXX סבוני כדבורים דונג בערו כאש בקוצים. Aus דונג בערו sei das massor. דעכו dadurch entstanden, das נג ב in der Vorlage des Abschreibers verwischt war und das ר und כ in der alten Schrift ausserordentlich ähnlich sind. Nach dem Weglassen der drei erstgenannten Buchstaben und der Vertauschung des einen der beiden letzteren hätte man auch das ו in דונג und das ב in בקוצים gestrichen. Diese Theorie, welche eigentlich nicht erwähnt zu werden verdient, hat dennoch allgemein angeschlagen, und darum sei ihr hier ein Wort der Widerlegung gewidmet. Da muss vor allem daran erinnert werden, dass wenn drei hintereinander stehende Buchstaben verwischt sind, ihr Raum leer bleibt, sodass eine ziemlich grosse Lücke entsteht und jede versuchte Wiederherstellung des so beschädigten Textes notwendigerweise ein Versuch sein muss, die Lücke auszufüllen, woran aber die alten nach Baethgens Theorie in diesem Falle nicht gedacht hätten. Dann kann דונג nur Wachs, nicht Honig heissen, und trocknes Wachs hat für

13 Gestossen ward ich, dass ich hätte stürzen müssen,
doch JHVH stand mir bei.
14 Für meinen Sieg gebührt Jah Lobgesang,
denn er war meine Rettung.

Bienen nicht die geringste Anziehung. Und selbst angenommen, דונג könnte auch die Honigscheibe bezeichnen, so müsste man sich diese im Bienenstock denken, da das Treiben von ein paar Bienen, die sich über eine ausserhalb des Stockes befindliche Honigscheibe hermachen, um zu naschen, ein zu schwaches Bild gäbe. Wenn aber der Angriff der Bienen im Stocke stattfindet, der natürlich nicht wie manche in moderner Zeit zum Zwecke der Forschung aus Glas gemacht ist, dann wäre das Bild gegen alle Regel der Kunst von etwas hergenommen, das der allgemeinen Beobachtung sich entzieht. — Und weshalb soll man eigentlich das massor. דעכו verwerfen? Hauptsächlich weil, wenn die Vernichtung der Feinde schon geschehen sei, das Schlussglied dann keinen rechten Sinn hätte. Aber muss denn דעכו Vernichtung bezeichnen? Tatsächlich heisst dieses Wort nicht mehr und nicht weniger als „sie wurden verdrängt.“ Vgl. Niphal von דעך Hi. 6, 17, wo der Ausdruck, wie die nähere Bestimmung ממקומם zeigt, keinen andern Sinn haben kann. דעכו bildet einen Relativsatz in Bezug auf die Bienen und bezeichnet diese als solche, die durch Ueberfüllung des Stockes verdrängt und zum Schwärmen gezwungen worden sind. Ein solcher Bienenschwarm ist sehr zahlreich, und die Tierchen sind in diesem Zustand sehr gereizt und fallen mit grosser Wut über alles her, was ihnen entgegentritt. Daher das Bild. In dem zweiten Gliede ist סבוני aus dem ersten zu ergänzen. כאש ist nähere Bestimmung des Subjekts, denn auch vom Feuer kann man sehr gut sagen, dass es den Brennstoff umgibt. Als Brennstoff werden Dornen genannt aus zwei Gründen. Erstens weil an Dornen niemand gelegen ist und daher niemand einfällt, sie zu retten, wenn sie in Brand geraten, und zweitens weil Dornen leicht entzündlich sind und dem Feuer am wenigsten Widerstand leisten können; vgl. Ex. 22, 5. Im Bilde von den Bienen wird die Heftigkeit des Angriffs der zahlreichen Feinde und im Bilde vom Feuer die Widerstandslosigkeit des Angegriffenen veranschaulicht. So ergänzen beide Bilder einander. Dies stimmt zu der Vortragsweise, welche zur Zeit und auch später unter den Juden gang und gäbe war. Vgl. Jeruschalmi Berachoth gegen Ende, wo zwei Gleichnisse vorgetragen werden, um ein und dasselbe Zitat aus einem verloren gegangenen ältern rabbinischen Werke zu erklären, wie auch Matth. 13, 3—51, wo sogar nicht weniger als sieben verschiedene Parabeln hinter einander folgen, welche die Beschaffenheit des Himmelreiches nach eben so vielen verschiedenen Seiten hin veranschaulichen. 13 דחיתני gibt keinen befriedigenden Sinn. Die Anrede könnte nur an JHVH sein, und dann müsste es im folgenden Satze [ותַּעְזְרֵנִי statt [ויהוָֹה עֲזָרָנִי heissen. Die Nennung und Voranstellung des Subjekts im folg. Satze zeigt, dass hier nicht JHVH Subjekt ist. Am sichersten liest man דֹּחֵיתִי. Dass der dazu gehörende Inf. absol. Kal und nicht ebenfalls Pual ist, verschlägt nicht viel. 14 Für וְזִמְרָת spricht man wohl besser וזמרַת als St. constr. Der zusammengesetzte Ausdruck ist Prädikat zu עזי, welches hier nicht „meine Macht“, sondern „mein Obsiegen“ heisst. Auch die Massora scheint mit der abweichenden Punktation עָזִּי statt des sonstigen עֻזִּי das Wort als Inf. von עָזַז

15 Jubel- und Siegesruf unter den siegreichen Stämmen:
„Die Rechte JHVHes hat gesiegt!
16 Die Rechte JHVHes hat gewonnen,
die Rechte JHVHes hat gesiegt!“
17 Ich bin nicht tot, nein, ich lebe,
und kann verkünden die Taten JHVHes.
18 Wohl hat mich Jah gezüchtigt,
dem Tode aber hat er mich nicht hingegeben.
19 Oeffnet mir die Siegespforten,
dass ich einziehe und JHVH Dank sage.
20 Dies ist die Pforte JHVHes,
die Sieger ziehen durch sie ein.
21 Ich danke dir, dass du mich gedemütigt
und dann meine Rettung wardst.
22 Der Stein, den die Baumeister verworfen,
er ist zum Eckstein geworden.
23 Durch JHVH ist es geschehen,
wunderbar erscheint es uns.

---

in der Bedeutung siegen bezeichnen zu wollen; vgl. Dan. 11, 12. Waw ist = ف und hebt, wie öfter, das Prädikat hervor. Waw in ויחי ist grundangebend. **15** אהלים sind hier nicht Zelte, sondern wie 83, 7 Stämme, denn ein Sieg wird öffentlich, und nicht in Zelten gefeiert. צדיקים bezeichnet hier die Sieger; vgl. Jes. 49, 24 und Syr. ܙܟܐ, welches beides heisst, gerecht sein und siegen. Der zweite Halbvers und der ganze folg. Vers bilden den Sieges- und Jubelruf. **16** רוממה kann nur Particip. Kal von רמם = רום sein und darum auch nur intransitive Bedeutung haben. Jemandes Rechte ist hoch oder obenan ist so viel wie: er hat einen Vorteil gewonnen, ist im Vorteil; vgl. 89, 14 und Dt. 32, 27, wie auch den Ausdruck ידו על העליונה in der Sprache der Mischna. **17** Alle drei Imperfecta sind im Sinne des Präsens zu verstehen. Der errungene Sieg hat wohl den augenblicklichen Untergang Israels verhindert, aber dessen Existenz für die ferne Zukunft noch lange nicht gesichert. Auf die Zukunft kommt es hier auch gar nicht an. **18** Ueber den Gegensatz von Züchtigung und Tötung vgl. Pr. 19, 18. Der hier ausgesprochene Gedanke zeigt, dass unsere Fassung von V. 17 die richtige ist. **19** Ueber צדק = Sieg vgl. zu V. 15. **20** Auch hier ist צדיקים in demselben Sinne wie V. 15 zu verstehen. Es gab also im zweiten Tempel ein Tor, durch welches nur Sieger im Triumph einzogen. **21** Für עֲנִיתָנִי ist ohne Zweifel עִנִּיתָנִי zu sprechen. Sowohl V. 18 als auch ein Vergleich mit Jes. 12, 1, welchem Lobgesang nicht nur dieser Gedanke, sondern auch V. 15 wörtlich entnommen ist, fordert dies gebieterisch; vgl. auch zu 30, 2. **22** Das Bild vom Baustein ist rein zufällig und hat weder mit dem Tempelbau, noch mit dem Bau des Gottesreiches etwas zu tun. Das Bild drückt den Gedanken aus, dass etwas, was von Sachkundigen als untauglich erklärt worden war, sich als das Beste seiner Art bewiesen. Gemeint ist Israel, welches gegen

24 Dies ist der Tag, den JHVH geschaffen,
lasst uns darob frohlocken und uns freuen.
25 Ach, JHVH, gib Heil!
Ach, JHVH, gib Glück!
26 Gegrüsst sei, wer da Einzug hält, im Namen JHVHes.
Wir grüssen euch im Hause JHVHes.
27 Mein Gott ist JHVH, und er ist uns huldvoll.
Ordnet den Festzug in dichten Scharen —
heran bis an die Ecken des Altars!
28 Du bist mein Gott, und dir danke ich,
mein Gott, und dich preise ich.
29 Preiset JHVH, denn er ist gütig.
denn ewig währt seine Huld.

119.

Aleph.

1 Wohl denen, deren Wandel untadelig ist,
die nach der Lehre JHVHes leben.

---

alle Erwartungen der Heiden aus dem schweren Kampf siegreich hervorgegangen war. 25 היום bezeichnet nicht den Tag des Festes, sondern den Tag des Sieges, welcher an dem Feste gefeiert wurde. Ueber diesen Gebrauch von יום vgl. יום מדין Jes. 9, 3. Einen Siegestag machen heisst Sieg schaffen; vgl. 1 Sam. 14, 45.[16]) בו gehört zur Konstr. von שמח. 26 הבא ist kollectiv gebraucht von den siegreich von der Schlacht zurückkehrenden Kriegern. Zur Bedeutung vgl. 1 Sam. 18, 6 und M. K. zu Jes. 40, 10. בשם יהוה ist mit הבא nicht mit ברוך zu verbinden. Für מִבֵּית ist wahrscheinlich בֵּית zu lesen. מ ist aus dem Vorherg. dittographiert. מבית wäre nur dann korrekt, wenn die Angeredeten und Gegrüssten zur Zeit ausserhalb des Tempels stünden, was aber nicht denkbar ist; vgl. zu V. 19. Die Begrüssung kommt vom Chor der Priester. 27 Für אֵל ist entschieden, wie V. 28, אֵלִי zu lesen. Jod ist wegen des folg. ausgefallen. Eine Aussage, dass JHVH ein Gott sei, wäre nichtssagend. Zu ויאר ist פניו zu ergänzen. אסרו חג ist = ordnet den Festzug; vgl. die Redensart אסר המלחמה 1 K. 20, 14, welche nicht, wie Buhl meint, Streit anfangen heisst, sondern, wie aus der Korrelation von 2 Chr. 13, 3 deutlich genug hervorgeht, ein Heer in Schlachtordnung aufstellen, eine Phalanx bilden. בעבותים scheint mir ein adverbieller Ausdruck der Art und Weise zu sein, wörtlich etwa nach Art dicht belaubter Bäume, d. i. dicht gedrängt, oder mit Seilen, d. i. fest. Zum Schlussglied ist vielleicht der Imperativ eines Verbums der Bewegung zu ergänzen. Von den Ecken des Altars können nur zwei gemeint sein, die zwei an seiner Seite, gegen welche der Zug heranrückte.

119.

1 Der Artikel in ההלכים ist gerechtfertigt, weil תמימי דרך, worauf das Particip sich bezieht, eine wohlbekannte und daher an sich bestimmte Menschen-

2 Wohl denen, die seine Symbole wahren,
mit ganzem Herzen ihn suchen;
3 auch kein Unrecht tun,
in seinen Wegen wandeln.
4 Du hast deine Gebote ergehen lassen,
dass man sie genau beachte.
5 O mögen daher meine Angelegenheiten so geordnet sein,
dass ich deine Gesetze beobachten kann!
6 Dann wird mir der Mut nicht sinken,
wenn ich hinblicke auf alle deine Gebote.
7 Ich will dir mit aufrichtigem Herzen danken,
wenn ich mich an deine gerechten Vorschriften gewöhnt habe.
8 Ich will deine Gesetze genau beachten,
verlass du mich dabei nicht.

Beth.

9 Wie könnte denn der Unerfahrene auf reinem Pfade bleiben,
ihn einhalten nach deinem Worte?

---

klasse bezeichnet. 2 Dass עדות die religiöse Zeremonie bezeichnet, ist schon früher bemerkt worden. 3 Dieser Zusatz ist hier nötig, weil עדות, wie soeben gesagt, das praktische Gesetz für das Leben nicht umfasst. 4 פקדיך ist Objekt zu צוּיתה, und der folg. Infinitiv ist erklärend. Zur Konstr. vgl. 40, 15 und 103, 18. 5 Dieser Satz hängt mit dem Vorherg. eng zusammen. Da JHVH strenge Beobachtung seiner Gebote fordert, so wünscht der Sänger, es mögen seine Angelegenheiten so geordnet sein, dass sie ihm eine solche Beobachtung ermöglichen. Ueber דרכו s. zu 101, 2. 6 אז weist auf den Moment der Erfüllung des vorherg. Wunsches hin. בוש bezeichnet hier wie Jer. 48, 39. 49, 23 und öfter ein Sinken des Muts. Dem biederen Verehrer JHVHes, der mit ungünstigen ökonomischen und anderen Verhältnissen zu kämpfen hat, um die Gebote seines Gottes gehörig zu beobachten, entsinkt der Mut, wenn er deren zahlreiche Summe sieht. 7 Die beiden Versglieder hängen insofern zusammen, als es für den Menschen unmöglich ist, ohne JHVHes Hilfe sich an seine Gebote zu gewöhnen und für die Hilfe dabei JHVH Dank gebührt. 8 אל תעזבני ist in Bezug auf das Vorherg. zu verstehen. Bei der Beobachtung der Gesetze JHVHes wünscht der Sänger von ihm nicht verlassen zu werden. עד מאד ist, wie Kimchi schon richtig erkannt hat, mit אשמר zu verbinden. Denn unmöglich konnte sich der Sänger damit zufrieden geben, dass sein Gott ihn irgendwie verlasse, wenn auch nicht gar sehr. Des Nachdrucks halber steht diese adverbielle Bestimmung ganz zum Schlusse. Denn Anfang und Ende des Satzes sind der Platz für das, was nachdrücklich hervorgehoben werden soll. 9 נער bezeichnet hier einen unerfahrenen Menschen ohne Rücksicht auf das Alter. In diesem Sinne wird der verstorbene Rehabeam 2 Chr. 13, 7 נער genannt, obgleich er nach 1. K. 14, 21 über vierzig Jahre alt war, als er den Thron bestieg; vgl. auch hebr. פתי mit dem arab. فتى. Der zweite Halbvers gehört noch zur Frage, denn eine Antwort auf במה müsste

10 Mit ganzem Herzen suche ich dich,
lass mich nicht Freude finden
an der Missachtung deiner Gebote.
11 Ich präge mir dein Wort ins Herz,
damit ich gegen dich nicht sündige.
12 Gelobt seist du, JHVH,
gewöhne mich an deine Gesetze.
13 Auswendig sage ich auf
alle deine mündlichen Lehren.
14 Angesichts deiner Symbole freue ich mich
wie über irgend einen Reichtum.
15 Ueber deine Vorschriften sinne ich nach
und habe deine Wege vor Augen.

בְּשָׁמְרֵ, nicht לִשְׁמֹר lauten. Der Infinitiv ist, wie V. 4, erklärend. Das Objekt zu לשמר ist aus ארחו zu entnehmen. Einen Weg hüten ist ihn einhalten. Nachdem also der Sänger zuvor gewünscht, dass er bei der Beobachtung der Gebote JHVHes von ihm nicht verlassen werden möge, begründet er diesen Wunsch mit der Behauptung, dass es dem unerfahrenen Menschen unmöglich ist, den rechten Weg zu wählen und so einzuhalten, wie JHVH es verlangt, wenn dieser ihn dabei sich selbst überlässt und ihm nicht hilft. In Form einer rhetorischen Frage, gibt sich diese Behauptung als eine solche kund, die auf die allgemeine Erfahrung gegründet ist. **10** In den Wörterbüchern sind die verschiedenen Konstruktionen von שגה geistlos zusammengeworfen. Tatsächlich aber heisst שגה, ohne Präposition konstruiert, irren, fehlen, und שגה ב sich einer Sache leidenschaftlich ergeben, vgl. Jes. 28, 7, Pr, 5, 19, 20, 28, 20, 1; שגה מן dagegen bezeichnet das absichtliche und fleissige Meiden einer Sache und die leidenschaftliche Freude, welches dieses Meiden gewährt; vgl. Pr. 19, 27. Ueber die entgegengesetzte Bedeutung des Verbums beim Gebrauch der einen oder der andern dieser beiden Präpositionen vgl. arab. رغب فيه mit رغب عنه, worin فى dem hebr. ב, عن dem מן entspricht. Für عن kommt übrigens im Arab. auch من hier vor. **12** למדני ist nicht = lehre mich, sondern gewöhne mich. Näheres hierüber s. weiter unten zu V. 108. Was der Sänger wünscht, ist dies, dass ihn JHVH mit seinen Geboten vertraut machen und an sie gewöhnen möge. **13** בשפתי ist = auswendig; vgl. בעל פה in der Sprache der Mischna. ספרתי ist = ich sage her. Zählen heisst Piel von ספר nie. Demnach ist dieser Vers nicht ohne Zusammenhang mit dem vorherg. Nachdem der Sänger um Gewöhnung an die Gesetze JHVHes gebeten, fügt er hier hinzu, dass er das Technische derselben selbst zu überwinden sucht, indem er sie fleissig hersagt. משפטי פיך ist an dieser Stelle anders gebraucht als 105, 5. Denn hier gehört das Suff. zu dem zusammengesetzten Ausdruck משפטי פה, der „mündliche Vorschriften" bedeutet; vgl. zu V. 72. Das Mündliche ist schwer auswendig zu lernen. **14** Die Präposition in בדרך gehört nicht zur Konstruktion von ששתי. Hinge die Präposition vom Verbum ab, so müsste entweder auch hier על oder auch im zweiten Gliede ב gebraucht sein. בדרך ist eigentlich nur Ortsbestimmung = auf dem Wegen zu deinen Symbolen. Gemeint ist die

16 Mit deinen Gesetzen beschäftige ich mich gern,
dein Wort kommt mir nicht aus dem Sinn.

Gimel.

17 Erweise deinem Diener die unverdiente Wohltat:
lass mich leben, dass ich dein Wort beobachte.
18 Entschleiere mir das Auge, dass ich schaue,
was unklar ist in deinem Gesetze.
19 Ein Fremdling bin ich im Lande,
lass deine Gebote mir nicht verhüllt bleiben.
20 Ich reibe mich auf aus Liebe
zu deinen Verordnungen immerdar.
21 Ich fahre die frechen Uebertreter an,
verflucht sind mir, die sich freuen, deine Gebote zu missachten.

---

periodisch wiederkehrende Gelegenheit zur Uebung der frommen Bräuche. 16 השתעשע ב heisst sich mit etwas gern beschäftigen, nicht sich daran ergötzen. 17 ואשמרה ist von אחיה abhängig. Der Dichter wünscht zu leben, damit er JHVHes Gesetz beobachten kann, was die Toten nicht tun können. Vorzüglich insofern, als es die Beobachtung des Gesetzes möglich macht, ist dem Frommen das Leben eine Wohltat; vgl. zu V. 101 und zu 68, 4. 18 In diesem Zusammenhang bezeichnet נפלאות nicht JHVHes Wunder, sondern seine Gebote, deren Sinn nicht klar ist oder deren Zweck nicht einleuchtet; vgl. den Gebrauch dieses Verbums Dt. 17, 8. 19 בארץ ist nicht = auf Erden, sondern im Lande. Denn der Sänger ist, wie gleich gezeigt werden wird, nicht Hebräer von Geburt, sondern ein Fremder, ein Proselyt; vgl. V. 54. Nur so gibt es hier einen Zusammenhang zwischen beiden Versgliedern. Wer im Lande fremd ist, dem kann manches seiner Gesetze eher unverständlich sein oder ganz entgehen als einem Einheimischen. Und nur ein Proselyt, welcher sein verhältnissmässig gesetzloses Heidentum mit dem auf Recht und Gerechtigkeit basierenden Judentum vertauscht hat, kann von solch inniger Liebe und Bewunderung für das Gesetz JHVHes erfüllt sein, wie sie sich in jedem Verse dieses längsten aller Psalmen kundgibt. Selbst die so vielfache alphabetische Ordnung verrät den fremden Dichter, der zeigen wollte, was er in der fremden Sprache leisten konnte. Endlich spricht für unsere Behauptung auch die achtmalige Wiederholung eines jeden Buchstaben des Alphabets. Ein geborener Hebräer würde entschieden die Siebenzahl dafür gewählt haben. Ein weiteres über diesen Punkt s. unten V. 98. 21 Für גָּעַרְתָּ, welches keinen befriedigenden Sinn gibt, ist ohne Zweifel גָּעַרְתִּי zu lesen. ארורים ist mit den meisten der alten Versionen zum Folg. zu ziehen. Doch muss das zweite Versglied, welches sonach einen vollständigen Satz bildet, nicht als Verwünschung, sondern als einfache subjektive Behauptung gefasst werden. Unmittelbar vorher sprach der Dichter von seiner innigen Liebe zu den Rechten JHVHes, und nun, um zu zeigen, wie weit diese seine Liebe geht, fügt er hinzu, dass er die frechen Uebertreter des Gesetzes hart anfährt, und dass diejenigen, welche an dessen Missachtung ihre Freude haben, ihm für Verfluchte gelten. Dass ein Frommer sich hinreissen lassen konnte, einen Uebertreter des Gesetzes

22 Nimm von mir Schmach und Schande,
denn ich wahre deine Symbole.
23 Ob auch Fürsten zusammen sitzen, wider mich reden,
dein Diener beschäftigt sich mit deinen Satzungen.
24 Mehr noch, deine Symbole sind meine liebste Beschäftigung.
meine Wegweiser.

Daleth.

25 In den Staub bin ich erniedrigt,
lass mich leben nach deiner Verheissung.
26 Du vermerkst jede meiner Bewegungen und peinigst mich:
so gewöhne mich denn an deine Satzungen.
27 Unterweise mich über das Wesen deiner Befehle,
so will ich über deine verhüllten Gebote nachsinnen.

---

hart anzufahren, und sogar tätlich anzugreifen, ersehen wir aus Neh. 13, 25; vgl. auch zu V. 158 und Ps. 141, 5. **22** An גַּל ist nichts zu ändern, denn das Wort kommt von גָּלָה, nicht von גָּלַל. Auch im Arab. sagt man in solchem Falle كشف عنه; vgl. Saadjas Uebersetzung zur Stelle. Dass es Jos. 5, 9, um die Abstammung von גלגל zu erklären גלותי חרפה heisst, beweist nichts dagegen. Denn die Etymologie, welche noch in moderner Zeit ein schlüpfriges Gebiet ist, war es bekanntlich für die Alten, namentlich für die Hebräer, ungleich mehr, sodass sie sich nur lächerlich machten, so oft sie sich an etymologische Erklärungen wagten. Die Schmach wird hier als Decke oder Hülle gedacht. Das ist ein hebr. Bild; vgl. 109, 29 und besonders 71, 13. Dagegen gibt es im A. T. kein Bild, worin die Schmach als Last erscheint, die Jemandem von einem Andern aufgeladen wird. Denn נשא חרפה bezeichnet immer nur das freiwillige Ertragen einer Schmach, welche man um einer geliebten Person willen auf sich nimmt; vgl. 69, 8 und zu 15, 3. **23** גם ist = obschon. **24** Hier heisst גם sogar; vgl. Jer. 8, 7. **25** Ueber das Bild vgl. zu 44, 26. **26** Mit סִפַּרְתִּי und וַתַּעֲנֵנִי ist hier nichts anzufangen. Man lese dafür סָפַרְתָּ respect. וְתַעַנֵּנִי und vgl. über letzteres zu V. 67 und über ersteres zu 56, 9. Der Sinn ist der: Du führst Rechnung über jede meiner Bewegungen und Handlungen und strafst mich, wenn sie nicht nach deinem Willen sind; es ist daher nur billig, dass du mich über die Satzungen, in denen sich dein Wille kundgibt, aufklärst. Diese Bitte um Belehrung über die Gesetze JHVHes, welche schon oben V. 12 ausgesprochen ist und hier und weiter unten V. 33. 68. 71. 73. 108. 124. 125. 135 und 144 sich wiederholt, wäre unbegreiflich, wollte man dabei an die Vorschriften des Pentateuch denken; denn diese sind bis auf sehr wenige klar und deutlich genug. Erklären kann sich diese so oft wiederholte Bitte nur daraus, dass man bereits angefangen hatte, zwischen den Zeilen des schriftlichen Gesetzes zu lesen, um Handhaben für das sogenannte mündliche Gesetz zu suchen. Dieses Geschäft erfordert, wie jeder Talmudist wohl weiss, ausserordentlichen Scharfblick und Scharfsinn, und den Alten um die Zeit unseres Dichters fehlte es an beiden. **27** Neben פקודיך kann נפלאותיך nur heissen „deine verhüllten, unklaren Gebote“;

28 Es tränt mein Auge vor Kummer,
richte mich auf nach deinem Worte.
29 Den Weg der Untreue halte fern von mir,
und gib mir in Gnaden deine Lehre zu eigen.
30 Den Weg der Treue wähle ich,
nach deinen Verordnungen begehre ich.
31 Ich hänge an deinen Symbolen,
JHVH, lass mich nicht zu Schanden werden.
32 Den Sinn deiner Gebote will ich schnell begreifen,
wenn du mir das Verständnis gibst.

H e.

33 Zeige mir, JHVH, den Weg deiner Satzungen,
so will ich ihn fleissig einhalten.
34 Unterweise mich, dass ich deine Lehre beobachten kann,
und ich will sie hüten mit ganzem Herzen.
35 Leite mich auf der Bahn deiner Gebote,
denn an ihr habe ich Freude.
36 Neige mein Herz deinen Symbolen zu
und nicht der Selbstsucht.
37 Lenke meine Augen ab,
dass sie nicht nach dem Eitlen schielen;
in deinen Wegen lass mich Leben finden.
38 Erfülle an deinem Diener deine Verheissung,
die deinen Verehrern gilt.
39 Nimm von mir die Schmach meines Zweifelns,
dass deine Verordnungen gut seien.

---

vgl. zu V. 18 und 90, 8 עלומנו. **28** קימני ist = richte mich auf. Für „leben lassen“ gebraucht unser Dichter immer nur חִיָּה; vgl. V. 25. 37. 40. 88. 107. 149. 154. 156. 159. **30** Für שִׁוִּיתִי ist, wie der Parallelismus dringend fordert, אִוִּיתִי zu lesen; vgl. 132, 13, wo ebenfalls im ersten Gliede בחר und im zweiten אוה gebraucht ist. **32** Den Weg der Gebote JHVHes laufen ist so viel wie sie schnell fassen und ihren wahren Sinn leicht ermitteln. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Hab. 2, 2. Ueber תרחיב לבי vgl. zu רחב לבב 101, 5. **33** Die Aussprache von עֵקֶב ist unsicher, sein Sinn aber kann nur der in obiger Uebersetzung ausgedrückte sein; vgl. zu 19, 12 und Saadjas Uebersetzung zu unserer Stelle. Hier scheint das fragliche Wort ein Substantiv im adverbiellen Acc. zu sein. **36** Ueber בצע vgl. zu 10, 3. **37** ראה heisst hier nicht schlechtweg anschauen, sondern etwas mit gierigem Blick ansehen; vgl. zu 49, 6. חייני heisst, wie der Parallelismus zeigt, „lass mich Leben finden“. Zum Gedanken vgl. Lev. 18, 5. **38** יראתך ist im konkreten und kollektiven Sinne gebraucht, = deine Verehrer. Der Gottesfurcht als solcher kann in der Sprechweise des A. T. keine Verheissung gelten. **39** אשר ist nicht Pronom. relat., sondern Konjunktion und fasst den folg. Satz

40 Nun aber verlangt es mich nach deinen Verordnungen,
in deiner Liebe lass mich leben.

Waw.

41 So lass Beweise deiner Huld mir werden, JHVH,
dein Heil nach deiner Verheissung,
42 damit ich dem Rede stehen kann, der mir höhnt,
dass ich auf dein Wort vertraue.
43 Und unterlasse nicht mir das rechte Wort einzugeben,
denn ich harre sehnsüchtig auf deine Entscheidung.
44 Und ich will deine Lehre stets beachten,
immer und ewig,

---

zur Einheit zusammen, wodurch derselbe grammatisch die Geltung eines Substantivs erhält. Der Satz אשר יגרתי entfaltet den Inhalt von חרפתי und erklärt, worin die Schmach besteht. יגר aber, mit כי konstruiert, ist = vereri ut. Vgl. Hi. 9, 28, wo יגר nur bezweifeln heissen kann. Der Dichter gesteht also, dass es in seinem Leben Augenblicke gab, wo er an der Gerechtigkeit mancher Verordnungen JHVHes zweifelte. Nunmehr eines Bessern belehrt, bereut er diesen Zweifel und nennt ihn eine Schmach, welche von ihm zu nehmen er JHVH flehentlich bittet. 40 הנה weist auf die Gegenwart hin, im Gegensatz zur Zeit des Zweifels. 42b entfaltet den Inhalt von חרפי und gibt die Veranlassung des Hohnes an. Der Dichter wurde verhöhnt, weil er auf JHVHes Wort vertraute. Wenn nun JHVH, seinem Worte gemäss, ihm Huld und Heil wird werden lassen, dann wird er dem Spötter über sein Vertrauen auf JHVHes Wort Rede stehen können. Man beachte die Gegenüberstellung von דבר und דברך. 43 דבר אמת ist nicht Wort der Wahrheit, was in diesem Zusammenhang gar keinen Sinn gäbe, sondern das rechte Wort, das Wort, womit man den Nagel auf den Kopf trifft. Zur Ausdrucksweise vgl. Gn. 24, 48 דרך אמת = der rechte Weg. Diese Worte sind also mit dem unmittelbar Vorhergehenden eng verbunden. Zuvor bat der Sänger um die Gelegenheit, mit dem Spötter über dessen Hohn aus praktischer Ueberzeugung ein Wort zu reden. Und nun fügt er den Wunsch hinzu, dass ihm JHVH, wenn die Zeit kommt, auch das rechte Wort einzugeben nicht unterlassen möge, welches den Spötter überzeugen soll, dass das Heil von JHVH kam. Der Zweck dieses Wunsches ist die Bekehrung des Spötters; vgl. zu V. 79. עד מאד ist adverbielle Bestimmung zu יחלתי, ist aber des Nachdrucks halber vor כי gesetzt. Aehnliche Beispiele haben wir bis jetzt schon mehrere gesehen.[141]) Für למשפטך, welches ausser der Pause nur Plural sein kann, ist entschieden למשפטך zu sprechen. משפט ist hier = Entscheidung. Der Dichter sagt, er harre auf JHVH, dass er durch die Sendung des Heiles seinem Worte gemäss und durch die Eingebung der rechten Argumente, wenn die Zeit kommt, zwischen ihm und dem Spötter entscheiden und beweisen möge, dass man auf sein Wort vertrauen kann. Die massoretische Punktation des fraglichen Wortes zeugt von unverzeihlicher Oberflächlichkeit der Alten, die, weil sie dem Singular auf den ersten Blick keinen befriedigenden Sinn abgewinnen konnten, schnell zur Konjektur griffen. Die Welt ist immer dieselbe gewesen, und Kopfzerbrechen

45 und leben nach ihr, der reichhaltigen,
denn mich verlangt es nach deinen Befehlen.
46 Dann will ich von deinen Symbolen vor Königen reden,
ohne mich dem Spotte auszusetzen.
47 Und ich will mich gern befassen mit deiner Lehre,
die ich liebe,
48 und meine Hände regen für deine Gebote, die ich liebe,
und mich beschäftigen mit deinen Satzungen.

Zain.

49 Gedenke des Wortes an deinen Diener,
auf das du mich hast harren lassen.
50 Dies ist mein Trost in meinen Leiden,
dass deine Verheissung mir Lebensmut gibt.
51 Die frechen Uebertreter verspotten mich gar sehr,
von deiner Lehre weiche ich nicht.
52 Ich gedenke deiner Verordnungen,
die von der Urzeit her, JHVH,
und ein Gefühl der Rache regt sich in mir,

---

ist von jeher eine unangenehme Beschäftigung. **45** Das Adjektiv רחבה bezieht sich auf das vorherg. תורתך. Ueber die Ausdrucksweise vgl. V. 96. התהלך ב heisst nach etwas leben, es zur Richtschnur des Lebens machen; vgl. 101, 2. **46** בוש heisst hier nicht sich schämen, sondern Schande auf sich laden, sich zum Narren machen. Denn der Sinn des Ganzen ist der: Wenn JHVH, seinem Versprechen an seine Verehrer gemäss, dem Sänger Huld und Heil werden lässt, dann wird er den Mut haben, vor Königen von seiner Religion zu sprechen in der Gewissheit, dass er sich nicht zum Narren machen wird. **48** Ein Flehen kann ואשא כפי hier nicht bezeichnen, denn zu einem Gebote flehen ist oder war wenigstens zur Zeit ein Unding. Erst viel später fing man an, die Thora wie Gott selbst anzubeten. Es bleibt daher nichts übrig, als diese Wendung in dem oben ausgedrückten Sinne zu fassen; vgl. zu 63, 5. **49** על אשר ist hier = אשר עליו mit auf דבר gehendem Suffix. Die Setzung der Präposition vor אשר, während sie eigentlich in den Relativsatz gehört, ist eine Unregelmässigkeit, welche auch Gn. 31, 32 vorkommt. יחל ist hier kausativ gebraucht und heisst hoffen lassen. Ueber dessen Konstr. mit על vgl. 130, 7 und 131, 3, wo dasselbe Verbum mit dem sinnverwandten אל vorkommt. **50** Für חִיָּתְנִי lesen mehrere Handschriften חִיֵּנִי. Aber dann könnte כי nur = כ sein, und so kann die Partikel, wie schon früher bemerkt, nur vor dem Verbum und unter gewissen anderen Einschränkungen gebraucht werden. Dazu kommt erst, was die Hauptsache ist, dass diese Lesart nichts lässt, worauf זאת als auf den Trost hinweisen kann. **52** התנחם ist hier nur gutturale Aussprache von התנקם und heisst wie dieses Rache wünschen; vgl. 135, 14 und Ez. 5, 13, wie auch Gn. 27, 42, wo dasselbe Verbum auf „Rache sinnen“ heisst. An wem der Sänger Rache geübt sehen möchte, erfahren wir gleich darauf. Dadurch, dass die Satzungen JHVHes von der Urzeit herrühren

53 Zornglut ergreift mich wegen der Gottlosen,
die deine Lehre verlassen.
54 Gegenstand des Preises sind mir deine Satzungen geworden
an der Stätte, wo ich als Fremder weile.
55 Ich gedenke in der Nacht deines Namens, JHVH,
und in der Nachtwache deiner Lehre.
56 Das ist mir zum Grundsatz geworden,
da ich deine Befehle beachte:

Heth.

57 „Mein Alles ist JHVH“, das deute ich so,
dass ich deine Worte beachten muss.
58 Ich werbe um deine Gunst mit ganzem Herzen,
sei mir gnädig nach deiner Verheissung.
59 Ich lasse meine eigenen Wege
und lenke meine Schritte, wie ich soll,
zu dem Wege, den deine Symbole vorzeichnen.

---

und somit altehrwürdig sind, wird ihre Missachtung sträflicher. **54** זמרות = ist Gegenstand des Preises; vgl. Gn. 43, 11 זמרת הארץ = Produkte, um derentwillen das Land gepriesen wird. Ueber בבית מגורי vgl. zu V. 19. **55** Für וָאֶשְׁמְרָה lies, wie der Parallelismus dringend verlangt, וְאַשְׁמֻרָה und fasse dies als Zeitbestimmung wie בלילה, während תורתך ein zweites Objekt zu זכרתי ist. An das Gesetz denken kann man wohl auch bei Nacht; das Gesetz beobachten aber, dafür ist die Nacht nicht die Zeit. **56** זאת weist nicht auf das unmittelbar darauf folg. hin, sondern auf den Gedanken in V. 57, während 56b Begründung ist. **57** אמר heisst hier auffassen, auslegen, deuten; vgl. talmudisch אָמוֹרָא = Erklärer der Mischna, und die häufig vorkommende Formel הוא תני לה והוא אמר לה = er tradierte die Baraitha und er erklärte sie auch. Das Objekt zu אמרתי bildet der Satz חלקי יהוה, während לשמר דבריך die Erklärung ist, welche der Dichter diesem Satze gibt. חלקי יהוה ist hier als allgemeines Losungswort der Verehrer JHVHes angeführt und anders erklärt, als es sonst verstanden wurde. Ursprünglich und, wie es scheint, bis zur Zeit unseres Dichters hatte dieser Ruf rein materielle Bedeutung. חלקי יהוה, in nüchterne Sprache übertragen, hiess bis dahin, „JHVH ist mein Lebensunterhalt.“ Vgl. Num. 18, 20, wo Onkelos JHVHes Worte an Ahron אני חלקך also umschreibt: מתנן די יהבת לך אנון חלקך, d. i., die Abgaben, welche ich dir anweise, die sind dein Teil. Unser frommer Dichter aber fasst den alten Ruf viel feiner und gibt ihm religiöse Bedeutung, indem er ihn dahin erklärt, dass es für die Verehrer JHVHes conditio sine qua non ist, JHVHes Worte zu beachten. **58** חשבתי gibt keinen auch nur halbwegs befriedigenden Sinn. Lies darum חָשַׂכְתִּי = ich setze hintan, und fasse דרכי im Sinne von Jes. 58, 13, also = meine eigenen Geschäfte. Ihm ist עדותיך entgegengesetzt. ואשיבה drückt nach der Ausführung zu 9, 18 neben dem Begriff des Lenkens noch den Gedanken aus, dass das Lenken ein Lenken nach der richtigen Seite hin ist. Was der Sänger

60 Ich eile und säume nicht,
deine Gebote zu beachten.
61 Die Gottlosen richten mich zu Grunde,
noch habe ich nicht unterlassen deiner Lehre zu gedenken.
62 Um Mitternacht stehe ich auf, dir zu danken
für deine gerechten Verordnungen.
63 Ich wetteifre mit allen, die dich verehren,
und mit denen, die deine Gebote halten.
64 Deiner Huld, JHVH, ist voll die Erde —
gewöhne mich an deine Satzungen.

Teth.

65 Du hast deinem Diener wohlgetan,
JHVH, nach deinem Worte:
66 Du hast mich gute Sitte und Vernunft gelehrt,
denn durch deine Schickungen ward ich erzogen.

---

sagen will, ist also, dass er, wie sich geziemt, der Verehrung JHVHes seine irdischen Interessen opfert. **61** Piel von עוד kommt sonst nicht vor und müsste, wenn es vorkäme, עִיֵּד heissen. Vgl. קִיֵּם von קום. Dann leuchtet auch nicht ein, wie עוד in irgend einer Konjugation „umgeben“ heissen kann, welche Bedeutung man diesem Worte allgemein beilegt. Die einzig mögliche Aussprache für עודני ist עוֹדֶנִּי, und nur so kann der Sänger das fragliche Wort gesprochen haben. Aber dann lässt sich mit חבלי nichts anfangen, und man muss sich entschliessen, gegen das Zeugnis aller alten Versionen dafür חִבְּלֻנִי zu lesen. עודני לא, wie man verbinden muss, ist = ich . . . noch nicht, zum Unterschied von עוד לא, welches „nicht mehr“ heisst; Vgl. Jer. 40, 5 עוֹדֶנּוּ. So erhält man den in obiger Uebersetzung ausgedrückten Sinn. שכח bezeichnet hier nicht das zufällige Vergessen einer Sache, sondern das absichtliche Unterlassen, an sie zu denken. חבר fasst man hier am besten im Sinne von Berufsgenosse, Konkurrent. Vgl. zu 94, 20. **64** Hier erhält man zwischen beiden Versgliedern nur dann einen Zusammenhang, wenn man in dem ersten den Ausdruck einer Selbstgeringschätzung erblickt, wodurch sich der Sänger in seiner Demut dem geringsten Geschöpfe auf Erden gleichstellt. Dann ist der Sinn der: Die Erde ist voll von deiner Huld; auch dem Wurm wird sie zu teil: so erweise auch mir die Huld, dass du mich deine Satzungen lehrest. **65** Dieser und die beiden folgenden Verse hängen zusammen. Nur bei dieser Annahme erfahren wir, was hier mit dem Guten gemeint ist, das JHVH dem Redenden getan. Es ist aber nicht denkbar, dass so etwas unerklärt gelassen werden kann. **66** טעם ist hier, wie in סרת טעם Pr. 11, 22, vom physischen auf den geistigen Geschmack übertragen und bezeichnet das Vermögen, zwischen dem Schönen und dem Unschönen, dem Schicklichen und dem Unschicklichen zu unterscheiden. Vgl. den Gebrauch des Verbums 34, 9 und englisch das Substantiv „taste“. Für לַמְּדֵנִי ist לִמַּדְתָּנִי zu lesen und הָאֳמַנְתִּי für הֶאֱמַנְתִּי zu sprechen. Hophal ist hier, wie öfter, Passivum zu Kal. Zur Bedeutung vgl. das Partizip אֹמֵן = erziehend, Erzieher. מצות aber be-

67 Bevor ich gedemütigt wurde, da irrte ich,
nun aber beachte ich dein Wort.
68 Du bist gütig und tust Gutes:
gewöhne mich an deine Satzungen.
69 Die frechen Uebertreter dichten mir Falsches an,
ich aber beachte mit ganzem Herzen deine Befehle.
70 Für fette Bissen ist ihr Sinn eingenommen;
ich mache deine Lehre zu meiner liebsten Beschäftigung.
71 Es hat mir gut getan, dass ich gedemütigt ward,
damit ich mich gewöhnte an deine Gesetze.
72 Mir ist dein mündlich Gesetz lieber
als Tausende Goldes und Silbers.

Jod.

73 Deine Hände haben mich geschaffen und geformt,

---

zeichnet hier nicht die Gebote JHVHes, wie sie in seinem Gesetze niedergelegt sind, sondern seine Anordnungen als Regierer der Welt und seine Verfügungen über die Geschicke der Völker. Vgl. zu פקודיו 111, 7 und den Gebrauch von צוה 7, 7. 42, 9. 44, 5. 68, 29. 133, 3. Das Ganze entfaltet die im Vorhergehenden erwähnte Wohltat JHVHes an dem Redenden, welche also darin besteht, dass ihn JHVH durch seine Schickungen erzog und gute Sitte und Vernunft lehrte. Natürlich waren diese Schickungen hart, wie wir gleich erfahren werden. **67** Für אֲעֻנֶּה ist unbedingt אֲעַנֶּה oder אֶעֱנֶה zu sprechen, denn ein Verbum ענה, welches in Kal leiden hiesse, gibt es nicht. Vgl. zu 116, 10 und M. K. zu Jes. 25, 5. 31, 4 und Zach. 10, 2. Jedenfalls aber sind diese Worte eine nähere Erklärung des vorherg. Gedankens, und wir erfahren somit, dass es in der Schule der Leiden war, wo Israel erzogen wurde und gute Sitte und Vernunft lernte. **69** Wenn auch in diesem Psalme die einzelnen Verse mit wenigen Ausnahmen mit einander nicht verbunden sind, so ist doch klar, dass die beiden Glieder eines jeden Verses in einem Zusammenhang stehen müssen. Hier ergibt sich ein Zusammenhang nur, wenn man sich שקר im ersten Versgliede aus dem zweiten erklärt, und es auf die Exegese des Gesetzes bezieht, wie sie die Religionspartei des Dichters trieb. Diese Exegese nannte die Gegenpartei Falschheit, während der Dichter behauptet, dass sie allein zur vollkommenen Beobachtung des Gesetzes führt. **70** Für טָפַשׁ כַּחֵלֶב lies טָפַשׁ בַּחֵלֶב wie auch Saadja zum Teil gelesen zu haben scheint. חלב ist = das Beste, und טָפַשׁ = תָּפַשׂ. Vgl. חנף 10, 9 neben חתף Hi. 9, 12 und טעה Ez. 13, 10 für das gewöhnlichere תעה. An dieser Stelle wählte der Dichter das Ungewöhnliche, weil er ט für die Strophe brauchte. שעשע ist transitiv und heisst zur Lieblingsbeschäftigung machen. **72** Die Verbindung תורת פיך kommt nur hier vor. Nomina aber und namentlich Verbindungen von Nomina, die nur in den spätern Teilen des A. T. vorkommen, bezeichnen in der Regel etwas, was in der ältern Zeit unter den Hebräern nicht existierte. Und das ist auch hier der Fall. Denn das Suffix in תורת פיך gehört zum zusammengesetzten Ausdruck תּוֹרַת פֶּה, was so viel ist, wie das spätere תורה שבעל פה, mündliches Gesetz. Wir erfahren also hier auf das bestimmteste und direkt aus des Dichters Mund, dass er kein Sadducäer ist. **73** Nach dem Zu-

gib mir die Einsicht, dass ich mich an deine Gebote gewöhne.
74 Mögen deine Verehrer mit Freuden es sehen,
dass ich auf das Wort von dir geharrt.
75 Ich weiss, JHVH, dass gerecht sind deine Gerichte,
und dass du nur in guter Absicht mich gedemütigt.
76 Möge nun deine Huld bereit sein, mich zu trösten
nach der Verheissung an deine Diener.
77 Möge mir dein Erbarmen werden, dass ich lebe,
denn deine Lehre ist meine liebste Beschäftigung.
78 Mögen die frechen Uebertreter sich schämen,
dass sie grundlos mich falsch dargestellt haben;
ich forsche ja ernstlich in deinen Vorschriften.
79 Mögen sie durch mich deine Verehrer werden
und deine Symbole schätzen lernen.

---

sammenhang beider Glieder mit einander scheint der Sinn des Ganzen der zu sein: Du hast mich geschaffen, kennst also meine geistigen Anlagen und weisst, dass sie zur Erforschung deiner Gebote unzureichend sind; darum komme mir mit deiner Belehrung zu Hilfe. 74 יראוני יראיך bildet ein Wortspiel. Das zweite Glied erklärt יראוני in ungefähr derselben Weise, die wir oben 16, 1 und 26, 1 erörtert haben. Die Araber betrachten einen solchen abhängigen Satz als Permutativ des Objekts oder genauer als Permutativ, welches eine zum Wesen des Objekts gehörige Eigenschaft anzeigt (بدل الاشتمال). וישמחו ist, wie 86, 17 und Jes. 26, 11 ויבשו, dazwischen eingeschaltet. דברך bezeichnet hier weder JHVHes Gesetz, noch seine Verheissung, sondern, wie 107, 20, sein Hilfe und Heil bringendes Wort. Was der Dichter sagen will, ist dies, wenn JHVH ihm Heil wird werden lassen, dann werden seine Verehrer mit Freuden sehen, dass er auf sein heilbringendes Wort geharrt. Denn nur denen wird Heil, die ihre Hoffnung auf JHVH setzen. 78 בוש heisst hier nicht zu Schanden werden, sondern sich schämen, und der folgende Satz gibt das an, wessen sich die זדים schämen sollen. עות bezeichnet, wie das zweite Versglied zeigt, ein falsches Darstellen. Es handelt sich hier also, wie oben V. 69, um falsche Darstellung durch die Gegenpartei hinsichtlich der Auslegung des Gesetzes. 79 Fasst man ישובו in seiner gewöhnlichen Bedeutung und יראיך als Subjekt dazu, so leuchtet nicht ein, wozu die Verehrer JHVHes der Bekehrung bedürfen; auch ist dann לי ganz unerklärlich, gleichviel ob hier das Ich persönlich ist oder nicht. Sich jemandem zuwenden kann שוב nicht heissen, und wenn das Verbum dies auch heissen könnte, wäre es doch unbegreiflich, wie der Redende es nötig haben kann, dass sich ihm die Verehrer JHVHes zuwenden, da er nach V. 68 im vollen Sinne des Wortes schon zu ihnen gehört. Aus diesen Gründen muss man ישובו im Sinne von „werden“ verstehen. Denn gleich den arab. Verben der Rückkehr صار med. ى, رجع und عاد, bezeichnet auch שוב, wie schon früher bemerkt, einen Uebergang von einem Zustand in den andern. Das Subjekt des Verbums ergänzt sich dann aus dem vorherg. זדים während יראיך Prädikatsnomen ist. לי wiederum ist = durch mich. Denn wie beim passiven, so bezeichnet

80 Möge mein Verstand unfehlbar sein in deinen Gesetzen,
dass ich mich nicht zu schämen brauche.

Kaph.

81 Es schmachtet nach deinem Heile meine Seele,
ich harre auf dein Wort.

82 Schmachtend schaue ich aus nach Erfüllung deines Wortes
und spreche, wann wird sie Trost mir bringen?

83 Bin ich auch geworden wie ein Schlauch im Rauche,
deine Satzungen habe ich nicht vergessen.

84 Wie viel sind die Tage deines Dieners?
Wann wirst du an meinen Verfolgern Gericht üben?

85 Es graben mir die frechen Uebertreter eine Grube,
wie man es nicht von dir lehrt.

86 Alle deine Gebote gehen auf Redlichkeit aus;
ohne Ursache verfolgen, umringen sie mich.

87 Fast hätten sie mich im eignen Lande vernichtet,

ל auch beim intransitiven Verbum die Ursache der Handlung. Vgl. Jer. 4, 12 יבוא לי und M. K. z. St. Im zweiten Versglied ist das Kethib וידעו vorzuziehen. ידע heisst hier schätzen lernen. 80 לב ist in diesem Zusammenhang das Herz als Sitz des Verstandes, nicht der Affekte, mithin ist auch תמים nicht im ethischen, sondern im rein geistigen Sinne zu verstehen. Vgl. Hi. 36, 4 תמים רעות = im Wissen unfehlbar. Weil der Sänger früher gewünscht, dass diejenigen, welche prinzipiell gegen die Gesetze JHVHes handeln, durch ihn sich dazu bekehren mögen, erbittet er jetzt für sich Vollkommenheit in der Auffassung der göttlichen Gesetze, damit er bei der Deutung nicht fehlgehe und Aergernis gebe. Vgl. das Gebet in der Mischna Berachoth 4, 2. 81 Ueber לדברך vgl. zu V. 74. 82 Ueber אמרתך = die Erfüllung deiner Verheissung vgl. 2 K. 9, 36 דבר יהוה. Das Subjekt zu תְּנַחֲמֵנִי ist aus dem vorherg. אמרתך zu entnehmen. 83 כי ist hier konzessiv zu fassen. 85b kann sich nicht auf die Handlungsweise der זדים beziehen und sie als gesetzwidrig bezeichnen, da dies sich von selbst versteht. Der Relativsatz muss sich auf die ganze, im ersten Gliede ausgedrückte Tatsache beziehen. Dann aber ist das Suff. in תורתך objektiv zu fassen, sodass der Ausdruck nicht „deine Lehre“, sondern „die Lehre über dich“ heisst. Vgl. תורת הנזיר, Num. 6, 13. Der Sinn des Ganzen ist demnach der: Die frechen Uebertreter graben mir eine Grube, was nicht stimmt mit der Lehre von dir; denn nach dieser Lehre gibst du nicht zu, dass die Frommen von den Frevlern leiden. 86 Der Imperativ עָזְרֵנִי fügt sich durchaus nicht in den Zusammenhang. Man spreche daher das Wort עֲזָרֻנִי, was sehr gut heissen kann, sie umringen mich. Denn wie arab. عزر heisst auch hebr. עזר beides, verteidigen oder helfen und hindern. Vgl. Hi. 30, 13, wo לֹא עֹזֵר לָמוֹ nur heissen kann „niemand hindert sie“. Der zwiefache und entgegengesetzte Gebrauch des Verbums erklärt sich aus seiner ursprünglichen Bedeutung, welche „umgeben“ ist. Denn man kann jemanden umgeben in guter Absicht, um ihn zu schützen, und in böser, um ihn einzuengen und zu behindern. 87 בארץ ist = im eigenen Lande.

aber ich lasse nicht von deinen Geboten.

88 In deiner Huld lass mich leben,
dass ich deine mündliche Lehre beachte.

Lamed.

89 Für die Ewigkeit, JHVH, ist dein Wort,
feststehend wie der Himmel;

90 für alle Geschlechter ist deine Treue,
wie du die Erde gegründet für die Dauer.

91 Für deine Gerichte sind sie heute bereit,
denn alles ist dir dienstbar.

92 Wäre nicht deine Lehre meine liebste Beschäftigung gewesen,
ich wäre in meinem Elend zu Grunde gegangen.

93 Nimmer will ich unterlassen deiner Gebote zu gedenken,
denn in ihnen hast du mir Leben gegeben.

94 Zu dir halte ich mich, hilf mir,
denn ich durchforsche deine Vorschriften.

95 Mich könnten wohl die Gottlosen hoffen zu vernichten,
aber ich vertiefe mich in den Sinn deiner Symbole.

---

88 עדות פיך wie oben V. 72 תורת פיך. **89** Für דְּבָרְךָ ist gegen die Accente דְּבָרְךָ zu sprechen und das Wort zum Vorherg. zu ziehen. Für בשמים liest man wohl besser כשמים, doch erhält man wohl zur Not auch ohne diese Aenderung denselben Sinn; vgl. zu 89, 8. „Mit dem Himmel stehen" kann נצב בשמים nicht heissen. Dafür wäre der Ausdruck unhebräisch. **90** Es muss jedem einleuchten, dass, wie im vorhergehenden der Himmel, so auch hier die Erde nur zum Zwecke des Vergleichs erwähnt ist. Der Sinn des Ganzen kann deshalb nur der sein: JHVHes Treue dauert für alle Geschlechter, wie er die Erde für die Dauer gegründet hat. **91** למשפטך ist = für den Zweck deiner Gerichte. Himmel und Erde vollziehen die Gerichte JHVHes an den Menschen. Wenn die Menschen nach JHVHes Gesetz leben, kommt Regen vom Himmel zur rechten Zeit und die Erde gibt ihren Ertrag. Tun die Menschen aber das nicht, so verwandelt sich ihnen der Himmel in Eisen und die Erde in Erz; vgl. Lev. 26, 3. 4. 14. 19. היום ist nicht „usque hodie", wie Hier. es wiedergibt, denn nachdem das ewig geltende Wort und die Treue JHVHes mit dem Bestande des Himmels und der Erde verglichen worden sind, wäre eine solche Aussage ganz überflüssig. היום ist einfach heute, und עמדו heisst hier nicht sie bestehen oder dauern, sondern sie stellen sich ein. Heute, wo Israel unter dem feindlichen Drucke so sehr leidet, wollte JHVH dies an seinen Feinden ahnden, sind Himmel und Erde bereit, an ihnen das Gericht zu vollziehen. **92** אז weist auf den Moment der Erfüllung der vorherg. Bedingung hin. Dieser Gebrauch von אז und אזי zur Einleitung der Apodosis in hypothetischen Sätzen ist sehr spät. In der ältern Sprache wird dafür immer nur כי עתה gebraucht; vgl. Gn. 31,42. Num. 22,29. 1 Sam. 13,13. **93** Ueber אשכח vgl. zu V. 61 und über den zweiten Halbvers Lev. 18,5. **94** Ueber לך אני vgl. Jes. 44, 5 und besonders Ex. 32, 26. **95** לי, nachdrucksvoll an der

96 Jedem andern, das enden soll, sehe ich ein Ende ab,
doch d e i n Gebot ist ausgedehnt gar sehr.

M e m.

97 Wie liebe ich deine Lehre,
wie ist sie den ganzen Tag meine Beschäftigung!

98 Mehr Weisheit als mein Vater lehrt mich dein Gebot,
denn ich habe es für immer.

Spitze des Satzes stehend, entspricht gewissermassen, dem לך in derselben Stellung, im vorherg. Verse. Es ist nicht leicht, ohne Umschreibung die Kraft dieses Wörtchens hier auszudrücken. Der Sinn des Ganzen ist nämlich der: Für mich allein betrachtet, bin ich schwach und wehrlos, und da könnten die Feinde wohl hoffen, mich zu vernichten; allein ich bin dein und vertiefe mich in den Sinn deiner Symbole, und das schützt mich vor ihren Angriffen. Dieser hier nur leichthin angedeutete Gedanke, dass das Studium des göttlichen Gesetzes schützende Kraft hat, ist im Talmud vielmals klar ausgesprochen. Nach der späteren Sage, soll der Atem des Jonathan ben Usiel, eines der Schüler Hillels, während er die Thora studierte, wie Feuer gebrannt haben, sodass jeder Vogel, welcher im Fluge davon angeweht wurde, tot niederfiel; vgl. Sukka 28a. Dem König David konnte sogar am Tage, da er sterben sollte, der Todesengel nichts anhaben, so lange ihm beim Studium des göttlichen Gesetzes der Mund nicht still stand, sodass er zu einer List greifen musste, ihn in der heiligen Beschäftigung zu unterbrechen, worauf er ihm erst beikommen konnte. Sabbath 30b. 96 Hinter לכל ist מצוה aus dem folg. מצותך zu ergänzen, dann ist תְּכַלֶּה für תִּכְלָה zu sprechen und als Relativsatz auf das zu ergänzende Nomen zu beziehen. ראה heisst hier absehen; vgl. M. K. zu Jer. 12, 4. Bei der Behauptung im zweiten Halbvers ist an den Pentateuch allein nicht zu denken. Denn der Pentateuch enthält verhältnismässig wenige Vorschriften, und denen lässt sich leicht ein Ende absehen. Wahr wird diese Behauptung nur, wenn auch das sogenannte mündliche Gesetz und dessen Begründung im Geschriebenen in Betracht kommen. Dann wird das Studium des Gesetzes wirklich sehr weitgehend und erfordert eine Ewigkeit. 98 Für מאיבי ist trotz des Zeugnisses aller Handschriften und alten Versionen מֵאָבִי zu lesen und dieses als dem Subjekt, nicht dem Objekt entgegengesetzt zu fassen. Dann erhält man den in obiger Uebersetzung ausgedrückten Gedanken; vgl. 27, 10. Nur so gibt das Ganze einen guten Sinn. Die übliche Erklärung nach der Recepta ergibt einen Unsinn. Denn „weiser sein als der Feind" hat selbst bei der Annahme, dass „weise" hier mit „klug" identisch ist, nur dann einen Sinn, wenn die Beziehung auf die Kriegsführung ist, was aber hier nicht sein kann, da das göttliche Gesetz weit entfernt ist, die Kriegskunst zu lehren. Uebrigens wird gleich erhellen, dass die Erwähnung des Vaters an dieser Stelle unerlässlich ist. Wenn nun der Dichter, wie wir vermuten, ein Proselyt war, so ist der feine Takt zu bewundern, mit dem er sich seiner schwierigen Aufgabe entledigt. Er musste sich nach seiner Bekehrung natürlich für weiser halten, als sein heidnischer Vater; aber mit diesem Vergleich wird der Vater verschont. Dafür müssen die heidnischen Lehrer und Aeltesten herhalten, während er vom Vater indirekt sagt, dass er ihn Weisheit gelehrt,

99 Ich bin klüger als alle meine Lehrer,
denn deine Symbole sind mein Sinnen.
100 Ich bin einsichtsvoller als die Aeltesten,
denn ich beachte deine Befehle.
101 Von jedem gefahrvollen Schritt halte ich meinen Fuss zurück,
damit ich dein Wort beachten kann.
102 Von deinen Vorschriften weiche ich nicht,
weil du sie mich lehrst.

---

wenn auch nicht in dem Masse, als es JHVHes Gesetz getan. Auf diese geschickte Weise verherrlicht der Sänger das Gesetz JHVHes, ohne dass dieses auf Kosten der väterlichen Ehre geschieht. **99** Die Gedankenverwandschaft dieses Verses mit dem vorhergehenden und dem folgenden muss jedem einleuchten. In allen dreien spricht sich der Gedanke aus, dass das Gesetz JHVHes weise macht; vgl. 19, 8. Wenn dem aber so ist, müssen auch die drei Parteien, welche in dem Vergleich mit der Erleuchtung durch das göttliche Gesetz diesem gegenüber gestellt sind, in eine Kategorie gehören. Der Feind aber steht zu den Lehrern und den Aeltesten in gar keiner Verwandtschaft. Die Verwandtschaft der drei Parteien wird vollständig hergestellt, nur wenn man, wie wir es getan, für den Feind den Vater substituirt. Dann ist im Vorherg. von dem natürlichen Lehrer, hier von den bestellten Lehrern und im Folgenden von den indirekten Lehrern die Rede. **100** Hier ist das Ich entschieden persönlich gemeint. Denn einem Volk können Aelteste nicht gegenüber gestellt werden, da die Aeltesten, insofern als die Weisheit in Betracht kommt, das Volk ausmachen. Bei der nachgewiesenen Gedankenverwandtschaft von 98—100 aber muss man annehmen, dass auch im vorherg. Verse von der Person des Dichters, nicht von der ganzen Gemeinde gesprochen wird. Des Dichters Behauptung wiederum, dass er weiser sei als seine Lehrer und als die Aeltesten seines Volkes, und die Art, wie diese Behauptung begründet wird, bestätigt unsere Vermutung über des Dichters heidnische Abstammung. Als geborener Hebräer wären die Lehrer des Dichters ebenfalls Hebräer gewesen, und vor diesen hätte er ebenso wenig, wie vor den Aeltesten seines Volkes im Verhältnis zu dem Gesetze JHVHes etwas voraus haben können. **101** Wäre רע hier im ethischen Sinne zu verstehen, sodass der Dichter sagen wollte, er halte seinen Fuss vom schlechten Wege zurück, um so das Wort JHVHes zu beachten, würde es erstens מדרך für מכל דרך und dann einfach לשמר statt למען אשמר heissen. Deshalb fasst man דרך רע richtiger wie Pr. 28, 10 im physischen Sinne und das zweite Versglied als den mittelbaren, nicht unmittelbaren Zweck der Handlung angebend. Was der Dichter sagen will, ist dann dies: Er vermeidet jeden Schritt, der sein Leben gefährden könnte, doch tue er dies nicht aus Liebe zum Leben an sich, sondern aus Liebe zu JHVH, dem er nur im Leben durch die Beachtung seines Wortes dienen kann. Ueber den Gedanken vgl. zu V. 17 und zu 63, 4. **102** Im vorhergehenden ist von der völligen Hingebung des Dichters an das Gesetz JHVHes die Rede gewesen, und hier erfahren wir den Grund dafür. Dieser Grund ist merkwürdiger Weise nicht, dass das Gesetz JHVHes an sich heilsam und von hohem sittlichem Wert ist, sondern lediglich, dass es von JHVH herrührt.

103 Wie süss ist dein Wort meinem Gaumen,
mehr denn Honig meinem Munde!

104 Durch deine Gebote werde ich verständig,
darum hasse ich jeden falschen Weg.

Nun.

105 Eine Leuchte für meinen Fuss ist dein Wort
und ein Licht für meine Bahn.

106 Ich schwöre — werde es auch halten —
dass ich deine gerechten Vorschriften beachten will.

107 Ich bin gar sehr gebeugt, JHVH,
lass mich leben nach deiner Verheissung.

108 Lass dir, JHVH, die fleissigen Uebungen meines Mundes gefallen
und hilf mir, dass ich deine Vorschriften erlerne.

Das ist echt jüdisch. So darf nach dem Talmud z. B. die Vorschrift Dt. 22, 6 über das Verfahren beim Heben eines Vogelnestes nicht auf die Barmherzigkeit JHVHes zurückgeführt werden, sondern muss rein als Wille eines souveränen Herrschers gelten. Berachoth 33b. Der Zweck dieser Lehre ist wohl, zu verhindern, dass der Mensch die ihm minderwertig erscheinenden göttlichen Gesetze vernachlässige oder missachte. Für לְרַגְלִי spricht man besser לְרַגְלַי. Im zweiten Halbvers aber ist entschieden לִנְתִיבֹתָי als Plural von נתיב zu sprechen. Ein Nomen נתיבה gibt es nicht. Jes. 43, 16 ist נָתִיב für נתיבה zu lesen. He ist dort aus dem Folg. dittographiert, und Pr. 12, 28 ist der Text verderbt und beweist daher nichts. Danach ist auch Pr. 1, 15 und Hi. 30, 13 das fragliche Wort als Plural zu sprechen. **106** Es ist hier nicht nötig וָאֲקַיֵּמָה in וַאֲקַיֵּמָה umzuändern; denn an נשבעתי, welches die Geltung eines Präsens hat, sich anschliessend, ist Waw consecutivum ohne conversive Kraft. **108** Es ist nicht wahr, dass mit נדבות פי die im zweiten Verse ausgesprochene Bitte gemeint ist. Denn nur etwas, was geboten, nicht aber, was verlangt oder gebeten wird, kann נדבת heissen. Unter נדבות פי ist die beständige Beschäftigung mit dem Gesetze JHVHes zu verstehen, welche darum so benannt wird, weil sie zum grossen Teil im Memorieren des mündlichen Gesetzes bestand. Denn von dem mündlichen Gesetze durfte bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts der gewöhnlichen Zeitrechnung nichts niedergeschrieben werden. Danach kann נדבה hier nur wie 54, 8 und 68, 10 den Begriff des Reichlichen, nicht den Begriff des Freiwilligen ausdrücken. Denn das Studium des Gesetzes ist den Frommen Pflicht; vgl. 1, 2 und besonders Jos. 1, 8. Man beachte, dass das Lehren hier durch למד und nicht wie V. 102 durch הורה ausgedrückt ist. Dort ist lehren so viel, wie zu verstehen geben, und dafür ist הורה allein das richtige Wort. למד dagegen bezeichnet eigentlich, wie schon früher bemerkt worden, ein Gewöhnen an etwas, weswegen Jer. 31, 17 und Hos. 10, 11 es zum Unterschiede von הורה, auch von einem unvernünftigen Tiere gebraucht wird, und darum ist nur dies hier richtig. Denn hier bittet der Dichter nur, dass er mit JHVHes Hilfe das mündliche Gesetz, welches er fleissig memoriert, im Gedächtnis

109 Mein Leben ist ständig in Gefahr,
doch deine Lehre vergesse ich nicht.
110 Die Gottlosen haben mir eine Schlinge gelegt,
aber ich irre nicht ab von deinen Befehlen.
111 Mir sind deine Symbole ewig unveräusserliche Güter,
denn sie sind die Freude meines Herzens.
112 Ich neige mein Herz, nach deinen Gesetzen zu tun —
für immer — fleissig.

Samekh.

113 Hochtrabende Gedanken hasse ich,
aber deine Lehre liebe ich.
114 Mein Schutz und mein Schild bist du,
auf das Wort von dir harre ich.
115 Weichet von mir, ihr Bösewichte,

---

behalten möge; vgl. Dt. 31, 19. 109 Das hebräische Bild, wodurch Lebensgefahr ausgedrückt wird, ist in obiger Uebersetzung notwendiger Weise aufgegeben. Das Leben in der Hand tragen ist kein deutsches Bild. Nebenbei sei bemerkt, dass in diesem Bilde כף nicht im weitern Sinne, im Sinne von Hand, sondern im eigentlichen Sinne gebraucht ist und die Handfläche bezeichnet, weshalb es denn auch Hi. 13, 14 ונפשי אשים בכפי, nicht ונפשי אקח בכפי heisst. Und das ist auch ganz natürlich. Denn nicht was man in der geschlossenen Hand, sondern was man auf der offenen Handfläche hat, ist in Gefahr. — Es versteht sich von selbst, dass die Lebensgefahr, von der hier geredet wird, die Folge der Beobachtung des Gesetzes JHVHes ist. Durch die Beobachtung des göttlichen Gesetzes zieht sich der Fromme den Hass der Gottlosen zu, setzt sich ihren Verfolgungen aus und gerät so in Lebensgefahr. 110 Auch hier ist kaum nötig zu sagen, dass die Schlinge der Gottlosen auf dem Wege der Gebote JHVHes gelegt ist. Trotz der Schlinge geht der Sänger diesen Weg und biegt nicht ab, die Gefahr zu meiden. 111 נחל heisst eigentlich etwas zum Erbteil erhalten; aber weil man ein Erbteil, wie 1 K. 21, 3 zeigt, unter keinen Umständen veräusserte, bezeichnet das Verbum auch das Verhältnis des Besitzers zu seinem unveräusserlichen Besitztum. Hierauf beruht auch die Benennung Israels als JHVHes Erbteil, wodurch in sehr treffender Weise die Unlösbarkeit des Verhältnisses zwischen beiden ausgedrückt ist. 112 Man beachte, dass es hier נטיתי heisst, während oben V. 36 dasselbe Verbum im Hiphil ist. Der Grund des Formwechsels ist der, dass an dieser Stelle das Subjekt der Besitzer des zu neigenden Herzens ist und dort nicht. Vgl. פשט sich selbst das Kleid ausziehen mit הפשיט einem andern dies tun. לעולם bestimmt das erste Verbum und עקב das zweite. Ueber letztere adverbielle Bestimmung vgl. zu V. 33. 113 סעפים ist ein dunkles Wort, worüber nur so viel fest steht, dass es seiner Form nach ein Gebrechen bezeichnen müsste. Da aber an dieser Stelle von einem physischen Gebrechen die Rede nicht sein kann, so spricht man besser סְעִפִּים und fasst dies im Sinne von שְׂעִפִּים. Das Verbum bezeichnet sonst schwere, hier aber scheint es hochtrabende Gedanken auszudrücken. Zweifel oder Zweifler kann der Aus-

und lasst mich die Gebote meines Gottes halten.
116 Stärke mich nach deinem Worte, dass ich lebe,
und lass mich nicht getäuscht werden in meiner Hoffnung.
117 Stütze mich, dass ich gerettet werde,
und ich will mich stets mit deinen Satzungen beschäftigen.
118 Du schätzest richtig alle,
denen die Missachtung deiner Gebote Freude macht,
denn fruchtlos ist ihre Verstellung.
119 Für Schlacken erachtest du alle Gottlosen der Erde,
darum liebe ich deine Symbole.
120 Mir schaudert die Haut in meiner Angst vor dir,
und vor deinen Gerichten fürchte ich mich.

Ain.

121 Ich übe Recht und Gerechtigkeit,
damit du mich meinen Bedrückern nicht überlassest.
122 Dein Diener steht für die Biedern ein,
lass die Uebermütigen mich nicht unterdrücken.

---

druck nicht heissen. **114** Ueber לדברך vgl. zu V. 74. **117** וְאֶשְׁעָה klingt an וְאֶשְׁעָה an. **118** Für סָלִיתָ spricht man besser סָלִיתָ. Aber verwerfen kann סלה hier nicht heissen, weil dann das zweite Glied, mag man שקר fassen, wie man will, keinen befriedigenden Sinn gibt. Das Wort kann in dieser Verbindung nur ein richtiges Abschätzen ausdrücken. Dann heisst שקר fruchtlos, vgl. 1 Sam. 25, 21, und der Sinn des Ganzen ist, wie er oben ausgedrückt ist. Der Sinn des zweiten Gliedes isteinfach der, dass die Betreffenden JHVH nicht täuschen können. תַּרְעִיתָם, welches die meisten der alten Versionen für תַּרְמִיתָם ausdrücken, ist eine Konjektur, zu der man durch Verkennung des Sinnes von שקר gezwungen wurde. תרמית ist, hier wenigstens, nicht Trug, sondern Verstellung. **119** Für הִשְׁבַּתָּ ist nach Aq., Sym. und Hier. חָשַׁבְתָּ zu lesen. Diese von drei der alten Versionen bezeugte Lesart spricht für unsere Fassung von V. 118. לכן heisst nicht, wie Baethgen meint, „damit ich nicht unter dasselbe Urteil falle, wie die Gottlosen". Wäre die Furcht vor der Strafe JHVHes das Motiv, so würde das Verbum גרתי lauten. אהבתי aber drückt ein ungleich tieferes Gefühl für die Symbole JHVHes aus und weist somit auf ein edleres Motiv als Furcht vor Strafe. Das Motiv kann daher nur die Ueberzeugung sein, dass ein Gott, welchem die Frevler für den Auswurf der Menschheit gelten, es verdient, dass seine Symbole geliebt werden. Von der Furcht vor der Strafe JHVHes ist erst im folgenden Verse die Rede. **121** בַּל kennzeichnet das Folgende als Absichtssatz; vgl. Jes. 14, 21. In der deprecatio wird stets nur אל, nie בל, gebraucht. Der Sänger übt Recht und Gerechtigkeit, damit JHVH dafür sorge, dass auch ihm Recht geschieht. **122** Nach der massor. Lesart עֲרֹב, wäre der Empfänger der Bürgschaft derselbe, der sie leistet, d. i. natürlich JHVH, und das ist nicht denkbar. An der Stelle Hi. 17, 8, welche man als Beleg für die fragliche Redeweise anzuführen pflegt, liegt eine falsche Punktation vor.[149]) Für עֲרֹב, ist עֲרֵב

123 Meine Augen schmachten nach deiner Hilfe
und nach deinem heilbringenden Wort.
124 Verfahre gegen deinen Diener nach deiner Huld
und hilf mir, dass ich deine Satzungen erlerne.
125 Dein Diener bin ich, gib mir Einsicht,
dass ich deine Symbole begreife.
126 Zeit ist's, durch die Tat sich zu JHVH zu bekennen:
sie wollen ja dein Gesetz abschaffen.
127 Darum liebe ich deine Gebote
mehr noch als Gold, ja als Feingold.
128 Darum habe ich mir alle deine Gebote auserwählt,
hasse ich jeden falschen Weg.

---

zu sprechen, und עבדך als Subjekt dazu zu fassen. Dann ist טוב persönlich und in ethischem Sinne zu verstehen. Der Biedere ist die Person, für welche der Dichter einsteht. Auf diese Weise erhält man hier einen dem unmittelbar vorhergehen verwandten Gedanken, wie er es nach dem zweiten Gliede offenbar sein soll. Diese Bitte erklärt sich aus den vielen Sprüchen, in denen die Gefahr der Uebernahme einer Bürgschaft zum Ausdruck kommt, vgl. Prov. 6, 11; 11, 15; 17, 8. **123** In Parallele mit ישועה heisst צדק, wie öfters, Heil. Wie der zusammengesetzte Ausdruck אמרת צדקך zu fassen ist, zeigt obige Uebersetzung. **126** Das Subjekt zu לעשות kann nicht JHVH sein, weil es dann umgekehrt ליהוה לעשות heissen müsste; vgl. die Wortfolge Hag. 1, 4. Das Subjekt ist hier unbestimmt, die Frommen im allgemeinen; vgl. Targum. לעשות ליהוה ist prägnant und = sich durch die Tat als JHVHes zu erkennen zu geben. הפרו aber, welches nur an dieser Stelle תורה zum Objekt hat, heisst nicht „sie brechen" oder „haben gebrochen" denn Gesetzesverletzer hat es zu jeder Zeit gegeben, hier aber ist von einer besonders kritischen Zeit für das Gesetz die Rede. הפרו תורתך heisst: sie sprechen deinem Gesetz die Giltigkeit ab; vgl. Num. 30, 18, wo dasselbe Verbum vom Proteste des Mannes gebraucht ist, welcher seines Weibes Gelübde nicht gelten lassen will; vgl. auch besonders Hi. 15, 4.[143]) Im zweiten Versgliede wird der Gedanke des ersten begründet. Weil es eine Partei gibt, welche der Lehre JHVHes alle Giltigkeit abspricht, müssen die Frommen wo möglich frömmer sein, um den Feinden der väterlichen Religion kräftig entgegenzuwirken. **127** Nach dem soeben gesagten kann die Beziehung von על כן hier und im folgenden Verse nicht mehr unklar sein, wenn man die Erklärung der Liebe zum Gesetze, wie sie hier lautet, mit den ähnlichen, aber weniger sagenden Erklärungen V. 47, 48, 79, 118, 119 vergleicht. Bei der zur Zeit unter den Juden herrschenden Armut will der Zusatz מזהב ומפז hier ungemein viel sagen. Der Sinn ist der: Weil die kritische Zeit für die väterliche Religion es erheischt, hänge ich mit allen Fasern meines Herzens an deinem Gesetze. Und das ist ganz natürlich. Auch in moderner Zeit hat der Antisemitismus nicht nur bei den frommen Juden die Liebe zum Judentum gemehrt, sondern auch das Herz vieler lauer Juden für ihre väterliche Religion erwärmt. **128** Für פִקּוּדֵי כֹל יִשָּׁרְתִּי, das gar keinen Sinn gibt, lies mit anderer Wortab-

Pe.

129 Verhüllt sind deine Vorschriften,
danach richte ich mich, wenn ich sie beachte.
130 Was offenbaren Sinnes ist in deinen Worten, leuchtet,
gibt den Einfältigen Einsicht.
131 Ich tue den Mund weit auf und lechze nach ihnen,
denn mich verlangt nach deinen Geboten.
132 Wende dich mir zu und sei mir gnädig,
wie du es bist gegen die, welche deinen Namen lieben.
133 Lass mich meinen Wandel nach deinem Worte richten
und nichts Böses Macht über mich gewinnen.
134 Befreie mich vom Druck der Menschen,
dass ich deine Vorschriften halten kann.
135 Lass deinem Diener dein Antlitz leuchten
und gewöhne mich an deine Gesetze.

---

teilung פִּקּוּדֶיךָ לִי שָׁרְתִי und fasse שור mit ל, auf das Subjekt bezogen, im Sinne von יראה לו Gn. 22, 8 und ראיתי לי 1 Sam. 16, 1. **129** Ueber פלאות vgl. zu V. 18, wie auch Raschi hier. Im zweiten Versglied kann על כן nicht grundangebend sein. Entweder ist der Ausdruck an dieser Stelle adversativ zu fassen, oder, was wahrscheinlicher ist, er heisst „demgemäss“, so dass der Sinn der ist: Trotzdem, oder demgemäs, beachte ich deine Vorschriften, denn ich fasse das Gesetz, wo es zweideutig ist, im strengern Sinne auf und gehe so sicher. **130** פתח ist פלאות im vorherg. Verse entgegengesetzt, und פתח דבריך bezeichnet den Teil von JHVHes Worten, dessen Sinn offenbar, nicht verhüllt ist. Durch die Punktation des Wortes will die Massora dasselbe von פֶּתַח differenzieren. Der genannte Sinn ergibt sich aber aus der einfachen Bedeutung „Türe“. Vgl. die Ausdrucksweise 78, 17a und den Gebrauch von דלת Ct. 8, 9. An letzterer Stelle, wo man bei aller Zugänglichkeit dennoch an einigen Widerstand zu denken hat, ist דלת das richtige Wort, während hier, wo von dem ohne jegliche Schwierigkeit sich ergebenden Sinn des deutlichen göttlichen Wortes die Rede ist, nur פתח passt. **131** Das Objekt zu ואשאפה ist aus dem folg. למצותיך zu entnehmen. **132** kann nur den oben ausgedrückten Sinn haben; vgl. zu V. 149. „Nach dem Rechte derer, die deinen Namen lieben“, können diese Worte aus sprachlichen und sachlichen Gründen nicht heissen. Denn dann würde der Dichter einfach כְּמִשְׁפַּט אֹהֲבַי gesagt haben. Ferner ist JHVH im A. T. wohl ein gerechter Gott, aber zugleich souveräner König! JHVHes Huld ist immer nur eine Gnade, und kein Frommer hat auf sie ein Recht, schon deshalb nicht, weil die Frömmigkeit des Menschen JHVH eigentlich nichts einbringt. Vgl. Hi. 35, 7. Auch das rabbinische Judentum, dessen Geist, wie wir hinreichend gezeigt zu haben glauben, aus dieser Dichtung schon spricht, kennt Gott gegenüber nur Pflichten, keine Rechte. **133** Die Ausdrucksweise im ersten Versgliede erklärt sich daraus, dass bekanntlich „nach einem Gesetze oder nach einer Vorschrift leben“ hebräisch = danach, wörtlich darin wandeln ist. Ueber הכין ב vgl.

136 Meine Augen strömen Wasserbäche
über die, welche dein Gesetz nicht halten.

Sade.

137 Gerecht bist du, JHVH,
und deine Vorschriften sind richtig.
138 In Gerechtigkeit hast du deine Gesetze erlassen
und rein in Wahrheit.
139 Mich verzehrt mein Eifer,
dass meine Gegner an deine Worte nicht denken.
140 Geläutert ist dein Wort gar sehr,
und dein Diener liebt es.
141 Gering bin ich und verachtet,
deiner Gebote zu gedenken unterlass' ich nicht.
142 Deine Gerechtigkeit ist ewige Gerechtigkeit
und deine Lehre für die Dauer.
143 Not und Drangsal haben mich getroffen,
deine Gebote sind meine liebste Beschäftigung.
144 Gerecht sind deine Vorschriften für immer,
gib mir Einsicht in sie, dass ich dadurch lebe.

Koph.

145 Ich rufe von ganzem Herzen,
erhöre mich JHVH, dass ich deine Gesetze halten kann.
146 Ich rufe dich an, hilf mir,
dass ich deine Vorschriften beachte.
147 In der Morgendämmerung stehe ich auf und rufe,
harre auf das Wort von dir.

---

zu 89, 3. **136** Das worüber man weint, wird, gleichviel ob בכה als transitives Verbum oder mit עַל konstruiert ist, immer durch ein Substantiv ausgedrückt. Darum muss לא שמרו substantivisch gefasst werden. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jes. 65, 1. **139** Ueber שכחו vgl. zu V. 61. **141** צעיר ist wie נבזה zeigt, gering, geringgeschätzt, nicht klein oder winzig. Vgl. den Gebrauch von קטן 115, 13. Ueber das logische Verhältnis beider Halbverse zu einander vgl. zu V. 109 und 110. Denn auch hier rührt die Geringschätzung Israels unter den Heiden von seiner Treue gegen das Gesetz JHVHes her. **142** אמת, dem im ersten Versgliede לעלם entspricht, ist = Dauer; vgl. Jer. 14, 13. **144** Beide Verba sind in Bezug auf עֵדְוֹתֶיךָ zu verstehen, sodass der Sinn der ist: Gib mir Einsicht in sie, dass ich durch sie leben möge. Vgl. Lev. 18, 5. **146** Für קִדַּמְתִּי ist entschieden קַמְתִּי zu lesen, da קִדֵּם stets transitiv ist und daher „früh aufstehen" nicht bedeuten kann. Der Schreibfehler ist durch den Anfang des folg. Verses entstanden. **148** קִדֵּם heisst eigentlich entgegenkommen, entgegentreten, aber nie zuvorkommen; hier ist das Verb von dem feindlichen Entgegentreten gebraucht, wie 17, 13, und bezeichnet das Ankämpfen gegen den

148 Meine Augen kämpfen mit den nächtlichen Stunden,
dass ich mich beschäftige mit deinem Worte.
149 JHVH, höre meine Stimme in deiner Huld,
lass mich leben, wie es deine Art ist.
150 An ihm hängen, die dem Laster nachjagen,
sie sagen sich los von deiner Lehre.
151 Du bist heilig, JHVH,
und alle deine Gebote sind Wahrheit.
152 In der Urzeit, ich weiss es aus deinen Symbolen,
hast du sie für die Ewigkeit eingesetzt.

Resch.

153 Sieh meine Pein und errette mich,
denn ich habe deine Lehre nicht vergessen.

Schlaf. Das Subjekt zu לָשִׂים ist aus dem Suffix in עֵינַי zu entnehmen. 149 Sprich בְּמִשְׁפָּטְךָ als Singular und vgl. zu V. 132. 150 Für רֹדְפֵי sprechen die meisten der alten Versionen רֹדְפַי und fassen זמה als adverbiellen Acc. Ihnen folgen alle Neuern, aber mit Unrecht. Denn danach könnte die Nähe der Verfolger nur auf den verfolgten Dichter bezogen werden, dann aber passt das zweite Glied durchaus nicht. Man sollte statt dessen eine Bitte um Rettung, etwa הַצִּילֵנִי בְּחַסְדֶּךָ erwarten. Die Recepta ist so zu verstehen, dass die Nähe auf זמה bezogen wird. זמה, leichtsinniges, frivoles Leben, kontrastiert hier mit der Lehre JHVHes. Die Leute jagen dem Laster nach, und in dem Masse, als sie ihm nahe kommen, entfernen sie sich von der Religion JHVHes. Vgl. Raschi. Nach unserem Grundsatz, dass ein Uebersetzer den Sinn, nicht das Wort übertragen muss, gestaltet sich das Bild in obiger Uebersetzung etwas anders, doch bleibt der Gedanke derselbe. 151 Für קרוב, welches in diesem Zusammenhang keinen guten Sinn gibt, lies קָדוֹשׁ. 152 Ueber die Fassung von קדם gehen die alten Versionen auseinander. Sym., der τὰ ἀπ' ἀρχῆς übersetzt, fasst das Wort als Objekt zu ידעתי, während alle andern darin eine Zeitbestimmung zu diesem Verbum erblicken. Nach der ersteren Fassung schliesst sich das zweite Glied nicht gut an, auch leuchtet nicht ein, wie aus JHVHes עֵדוֹת die alte Geschichte Israels gelernt werden kann, da dieser Ausdruck nur die religiösen Vorschriften, nicht aber die Erzählungen des Pentateuch bezeichnet. Die andere Fassung scheitert daran, dass es hier nur auf die Tatsache der Erkenntnis, nicht darauf, wann die Erkenntnis erreicht wurde, ankommen kann. Aus diesen Gründen kann קדם nur als adverbieller Ausdruck auf יְסַדְתָּם bezogen werden. Dieses Verbum erhält somit eine doppelte Zeitbestimmung, von der das wichtigere Moment in der dem Hebräischen eigentümlichen Weise Nachdrucks halber in den Hauptsatz gezogen ist. Von besonderer Wichtigkeit ist die Zeit der Gründung der עדות für die Sache des mündlichen Gesetzes, welche, wie wir vielfach gesehen, unserem Dichter so sehr am Herzen liegt. Denn, wenn ein schriftliches Gesetz für die Ewigkeit in der Urzeit gegeben ist, so muss als Seitenstück zu ihm eine mündliche Ueberlieferung gleichen Alters vorausgesetzt werden, wonach es den jeweiligen Zeitverhältnissen gemäss ausgelegt werden kann. — In der deutschen Ueber-

154 Führe meine Sache und erlöse mich,
lass mich die Erfüllung deiner Verheissung erleben.
155 Fern ist den Gottlosen das Heil,
weil sie nach deinen Satzungen nicht fragen.
156 Deine Barmherzigkeit ist gross, JHVH,
lass mich leben, wie es deine Art ist.
157 Zahlreich sind meine Verfolger und Widersacher,
von deinen Vorschriften weiche ich nicht.
158 Sehe ich Treulose, hadre ich mit ihnen,
dass sie dein Wort nicht beachten.
159 Sieh, wie ich deine Gebote liebe,
in deiner Huld lass mich leben.
160 Das Wichtigste an deinem Wort ist für die Dauer
und für immer jede deiner gerechten Vorschriften.

Schin.

161 Fürsten verfolgen mich ohne Ursache,
aber vor deinem Worte erzittert mein Herz.
162 Ich freue mich über dein Wort,
wie einer, der reiche Beute gewonnen.
163 Falschheit hasse und verabscheue ich,
deine Lehre liebe ich.
164 Hundertmal des Tages preise ich dich
für deine gerechten Vorschriften.
165 Dauernder Frieden wird denen, die deine Lehre lieben,
und es gibt für sie keine Anfechtung.
166 Ich hoffe auf dein Heil, JHVH,
da ich deine Gebote halte.

---

setzung ist die hebr. Konstr., so gut es ging, beibehalten worden. **154** לְאִמְרָתֶךָ ist eigentlich = für die Erfüllung deiner Verheissung. Von der Norm wird ל nur sehr selten und nur in besonderen Fällen, deren Erörterung hier unterbleiben muss, gebraucht. In diesem Psalm heisst „nach deiner Verheissung" immer nur כְּאִמְרָתֶךָ. Vgl. V. 41, 58. 76. 116. 170. **156** Für כְּמִשְׁפָּטֶיךָ lies nach LXX כְּמִשְׁפָּטְךָ und vgl. zu V. 149. **158** Ueber ואתקוטטה vgl. Kimchi. Das zweite Glied bildet nicht einen Relativsatz, sondern es ist אשר darin = כי. Ueber den Gedanken vgl. zu V. 21. **160** Das ראש nicht Summe oder Inbegriff, sondern höchstens Hauptsache bedeuten kann, ist schon früher in einer Anmerkung gesagt worden. Ueber אמת vgl. zu V. 142. **164** שֶׁבַע ist natürlich nicht genau, sondern im Sinne des lat. „sexcenties" und unseres „hundertmal" zu verstehen. **165** שלום und מכשול sind geistig zu fassen. Letzteres bezeichnet die Anfechtung, und ersteres die Freiheit davon. **166** Das zweite Versglied ist Begründung des

167 Ich wahre deine Symbole
und ich liebe sie gar sehr.
168 Ich beachte deine Befehle und Vorschriften,
denn alle meine Wege sind nach deinem Sinne.

Taw.

169 Möge meine Klage zu dir gelangen, JHVH,
gib mir Einsicht in dein Wort.
170 Möge mein Flehen vor dich kommen,
errette mich nach deiner Verheissung.
171 Mein Mund soll dir Lob stammeln,
wenn du mich an deine Gesetze gewöhnt hast.
172 Meine Zunge rede im Liede immer wieder von deinem Worte,
denn alle deine Gebote sind gerecht.
173 Möge deine Hand sich anschicken, mich zu schützen,
weil ich deine Gebote auserwählt.
174 Mich verlangt nach deinem Heile, JHVH,
und deine Lehre ist meine liebste Beschäftigung.

---

ersten. Ueber den Gebrauch von Waw zur Einleitung der Begründung vgl. 60, 13. **168** Ueber נגדך = dir entsprechend vgl. zu 116, 14. Auch das sinnverwandte נֹכַח kommt in dieser Bedeutung in Verbindung mit דרך vor; s. Ri. 18, 6. Nach der üblichen Fassung kann der Dichter hier nur sagen wollen, dass er deshalb JHVHes Vorschriften beachtet, weil diesem keine seiner Handlungen entgeht und er ihn für Uebertretungen strafen würde. Ein solches Geständnis wäre aber ein testimonium paupertatis. **169** Nach den Wörterbüchern ist קרב לפני gleichbedeutend mit קרב אל, was jedoch nicht wahr ist. Mit אל konstruiert, bezeichnet das Verbum ein dichtes Herantreten, bei der Konstr. mit לפני dagegen muss man immer an einige Entfernung zwischen dem Subjekt und dem indirekten Objekt denken. Daher wird קרב לפני gebraucht: 1. von dem Herantreten eines levitisch Unreinen an einen Reinen, Num. 9, 6; 2. vom Herantreten eines wohlerzogenen Weibes an einen Mann, Jos. 17, 4; 3. endlich vom Hintreten vor JHVH, doch, wie es scheint, nur in gewissen Fällen, welche, weil dafür nicht genügend Beispiele geboten sind, sich nicht näher bestimmen lassen; vgl. Ex. 16, 9 und Lev. 16, 1. An unserer Stelle aber ist aus euphemistischen Gründen לפני gewählt, weil רנה, welches eine überlaute Klage, ein Zetergeschrei bezeichnet, das Subjekt ist. Für הֲבִינֵנִי las Syr. סַיְּנִי, was aber graphisch zu fern liegt. Am besten behält man bei diesem Worte die Recepta bei und liest בִּדְבָרֶךָ für כִּדְבָרְךָ. Man erhält somit eine Bitte an JHVH, dass er Einsicht in sein Wort geben möge. **171** Ueber תבענה vgl. zu 19, 3. **172** Das Singen, welches ענה bezeichnet, beschränkt sich immer auf die Rezitation eines Kehrreims; vgl. Ex. 15, 21; Num. 21, 17; 1 Sam. 18, 7; Jer. 25, 30 und M. K. zu Jes. 25, 5 und 27, 2. Unter Wort ist hier das Wort der Verheissung JHVHes zu verstehen. Dieses Wort will der Sänger, wenn ihm JHVH den vorherg. Wunsch gewährt, zum Kehrvers, d. i., zum Thema seiner Lieder machen und

175 Möge meine Seele leben, dass sie dich preise,
und möge dein Ratschluss mich schützen.
176 Ich irre umher wie ein verlorenes Schaf;
suche deinen Diener,
denn ich habe deine Gebote nicht vergessen.

120.

1 Ein Lied. *
Zu JHVH rufe ich in meiner Not,
und er wird mich erhören.
2 JHVH, errette mich von falscher Lippe,
von verräterischer Zunge.
3 Wie gibt dir
die verräterische Zunge doch fort und fort
4 geschärfte Pfeile zum mächtigen Schusse
nebst Ginsterkohlen!

---

davon singen, wie es in Erfüllung gegangen ist. 175 ותהללך bildet einen von תחי abhängigen Satz. Die letzten zwei Worte sind mit LXX וּמִשְׁפָּטְךָ יַעְזְרֵנִי zu sprechen und משפט hier im Sinne von Ratschluss zu fassen.

120.

1 Der Kasus obliquus, den die Endung â in בצרתה bezeichnet, hängt von der Präposition ab. קראתי hat Präsensbedeutung, folglich ist das folg. Imperfektum im Sinne des Futurums zu verstehen; vgl. zu 119, 106. 2 Es ist sehr auffallend, dass die Punktatoren לשון hier und in dem folg. Verse als St. absol. fassen, zu dem das folg. Nomen Apposition ist. Was sie dazu veranlasst hat, lässt sich nicht sagen. Die natürlichere Konstr. wäre לְשׁוֹן רְמִיָּה. רמיה aber ist hier mehr Verrat als Trug. Eine verräterische Zunge ist eine Zunge, welche spricht, wie sie nicht soll. 3 u. 4 Es wird viel darum gestritten, ob in diesen beiden Versen Frage und Antwort vorliegen, oder ob V. 4 nur Erweiterung des Subjekts in V. 3 ist, und die Frage unbeantwortet bleibt, weil sich die Antwort von selbst versteht. Tatsächlich aber liegt gar keine Frage, sondern nur ein Ausruf vor. Die Anrede ist an Gott, Subjekt zu יתן und יוסיף ist לשון, und Objekt חצי גבור. Die verräterische Zunge, meint der Sänger, liefert und liefert JHVH in Menge Pfeile u. s. w., deren er sich als Strafwerkzeuge bedient. Und dieser Gedanke ist rhetorisch in Form eines Ausrufs ausgedrückt. Ueber die Aufeinanderfolge von יתן לך und יוסיף לך vgl. ואסיפה לך nach ואתנה לך 2 Sam. 12, 8. חצי גבור sind weder Kriegspfeile, noch Tyrannenpfeile, sondern Pfeile, die für einen Mächtigen berechnet sind, d. i. Pfeile zum mächtigen Schusse; vgl. 127, 4. Das Liefern der Geschosse aber muss man nicht so verstehen, dass diese JHVH zum Schusse gereicht werden, sondern dass er über ihr Abschiessen durch deren Besitzer verfügt. Das Ziel dieser Geschosse sind natürlich die Frommen, welche von den Gottlosen leiden. Der Ausruf ist ein bitterer Vorwurf an JHVH, der seine Strafwerkzeuge also wählt. Der Sarkasmus ist sehr fein. Zu den Geschossen kommen noch Ginsterkohlen, das sind glühende, den Brand lange nährende Kohlen. Jene sind für die Verleumdeten selbst, diese für die Zerstörung ihres

5 Weh' mir, dass ich ein Fremder bei Meschek weile,
bei den Stämmen Kedars mich aufhalte!
6 Lange genug weile ich schon
bei den Friedensfeinden.
7 Ich bin friedsam, und beteuere ich's auch,
sie zeigen sich kampfsüchtig.

121.

1 Ein Lied. *
Erhöbe ich meinen Blick zu den Bergen,
von ihrer keinem käme mir Schutz.
2 Mein Schutz kommt von JHVH,
dem Schöpfer des Himmels und der Erde.
3 Er lässt deinen Fuss nicht wanken,
es schlummert nicht dein Wächter.
4 Fürwahr, nicht schlummert, noch schläft
der Wächter Israels.

Eigentums bestimmt. 5 אויה hat mit ويه nichts gemein sondern ist אוי mit der Accusativendung ā. Ueber diese Endung bei einer Partikel vgl. 116, 14 נגדה, und über den Kasus arab. ويلا له. Demgemäss ist das Wort selbstverständlich mit akzentuierter Penultima zu sprechen. אהלי sind nicht Zelte, sondern Stämme. Die beiden Völkerschaften sind als Specimina wilder barbarischer Stämme genannt; vgl. zu 55, 20. Gemeint sind rohe hebräische Volksgenossen, in deren Mitte der Sänger leben muss. Der Gebrauch von גור aber erklärt sich daraus, dass der fromme Mann in mitten solcher Frevler sich ganz fremd fühlt. 6 נפשי ist blosse Umschreibung des betreffenden persönlichen Fürworts. Die Beschaffenheit des Satzes אני שלום ist bereits früher in einer Anmerkung ausführlich erörtert worden. אדבר ist nicht absolut, sondern in Bezug auf das Vorhergehende zu verstehen. Für לַמִּלְחָמָה spricht man besser לְמלחמה. ל ist hier nicht Präposition, sondern entspricht dem arab. ل, genannt اللام المؤكدة, und der letzte Satz ganz wie אני שלום.

121.

1 Die Augen zu jemanden oder zu etwas erheben, ist, Hilfe suchend, ihn oder es ansehen; vgl. 123, 2 und Gn. 39, 7, wo der Ausdruck von dem flehenden Blick der unerwiderten Liebe gebraucht ist. אין als Fragwort gehört der gemeinen Prosa an und kommt nicht einmal in den prophetischen Schriften vor. מאין kann daher nur als Negation verstanden werden = von nichts, d. i., von nirgends, von keinem der Berge. Das Ganze ist hypothetisch zu fassen, wenn auch gar keine Partikel auf eine Hypothese hinweist; vgl. 139, 18. Gesprochen sind diese Worte vom Standpunkte Jerusalems aus und im Hinblick auf seine geographische Lage. Die heilige Stadt ist von Bergen umgeben, doch nicht von ihnen kommt ihr Schutz, sondern, wie es gleich darauf heisst, von JHVH, der sein Volk schirmend umgibt, wie die Berge Jerusalem umgeben; vgl. 125, 2. 3 אל ist nicht deprecativ, sondern als emphatisch verneinend zu verstehen. 4 הנה

5 JHVH ist dein Wächter,
JHVH ist dein Schirm,
er ist dir zur Rechten.
6 Am Tage wird dich die Hitze nicht plagen,
noch die Kälte bei Nacht.
7 JHVH wird dich behüten vor allem Uebel,
er wird über dich wachen.
8 JHVH wird behüten deinen Ausgang und Eingang
von nun an bis in Ewigkeit.

122.

1 Ein Lied. * Von David.
Ich habe mich gefreut, als sie zu mir sagten,
„Wir gehen zum Hause JHVHes“.
2 Nun stehen unsere Füsse wirklich
innerhalb deiner Tore, Jerusalem,

---

gibt der Aussage Nachdruck. 5 Der Schatten ist ein häufiges Bild des Schutzes und kommt als solches auch in der gemeinen Prosa vor; vgl. Num. 14, 9. Dass der zu Schützende den Schutz zur Rechten erhält, haben wir schon früher gesehen. Auch ist uns bereits der Grund dafür bekannt. על יד ימינך bildet einen Satz für sich, zu welchem das Subjekt aus dem Vorherg. zu entnehmen ist. Hierdurch gewinnt auch der Vers an Ebenmass. Er hat dann drei Glieder von derselben Länge. Für וְיָרֵחַ ist ohne Zweifel וְקֶרַח zu lesen,[144]) denn der Mond ist ein harmloser Geselle, welcher niemandem etwas zu leid tut. שמש wäre somit = Hitze. In der Sprache der Mischna bezeichnet חמה auch beides, Sonne und Hitze. Ueber den Gedanken vgl. zu 78, 14. Das Ganze entfaltet den Inhalt von יהוה צלך, während der folg. Vers das dritte Glied des Vorherg. weiter ausführt. 7 נפש ist hier, wie öfter, blosse Umschreibung des persönlichen Fürworts. 8 Bei Ausgang und Eingang ist weder an Jerusalem, noch überhaupt an irgend eine Ortschaft zu denken. Wie das Sitzen und Aufstehen das Tun und Lassen daheim bezeichnet, vgl. zu 127, 2 und 189, 2, so drückt „Ausgang und Eingang“ das Unternehmen resp. Unterlassen jedes Geschäftes aus, zu welchem eine Entfernung von der Stadt oder dem Lande nötig ist; vgl. Jes. 87, 28. Denn nach der Ausführung zu 6, 8 bezeichnet בוא in dieser Verbindung nicht ein Kommen, sondern ein Nichtausziehen.

122.

1 Die Präposition in באמרים gehört zur Konstr. von שמחתי, sodass der Satz wörtlich heisst: ich habe mich gefreut über die, welche zu mir sprachen. Doch dem Sinne nach ist באמרים לי soviel wie eine Zeitbestimmung. בְּאֹמְרִים in בְּאָמְרָם umzuändern, wie dies vielfach geschieht, ist durchaus kein Grund vorhanden. 2 עמדות היו ist nicht Umschreibung des Perfectums nach Art des Aramäischen, sondern drückt eine gegenwärtige Handlung aus. היו dient in dem Ausdrucke nur dazu, das vage und lockere Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, wie es nach einer frühern Erörterung in einem Nominalsatz obwalten kann, auszuschliessen. Auch im Koran wird aus demselben Grunde in Aussagen

3 u. 4 du Jerusalem, wiedererbaut als Stadt,
in der Israels Religion ihren einzigen Sitz hat,
dahin die Stämme, die ruhmreichen Stämme, ziehen,
dem Namen JHVHes zu danken.
5 Denn daselbst sind die Richterstühle,
die Throne derer vom Hause Davids.

über Allah كان gebraucht, um einen Nominalsatz zu vermeiden; vgl. إنّ الله كان عليمًا حكيمًا, 4, 12. 33, 1. 48, 4. 76, 30 und öfter. עמדות היו ist also = stehen wirklich. Diese Ausdrucksweise macht es wahrscheinlich, dass der Sänger so sprach, als er zum erstenmal in seinem Leben Jerusalem betrat. בשעריך heisst innerhalb deiner Tore, d. i. in dir. Vgl. V. 7 בחילך. **3 u. 4** In diesen beiden Versen begegnen wir wiederum dem in den Psalmen so häufigen Chiasmus. Denn in 4b ergänzt עדות לישראל 3b, während להודות לשם יהוה von 4a abhängt. ירושלם ist Vokativ und eigentlich Apposition zu dem vorigen. הבנויה kann, wenn es nicht blosses Flickwort sein soll, nur das wiederaufgebaute heissen. Die Präposition in כעיר kennzeichnet das Substantiv als Prädikatsnomen. Subjekt zu חברה ist עדות לישראל, welches so viel ist wie Israels Religion. יחדו ist = ganz und gar. Das wiederaufgebaute Jerusalem wird demnach eine Stadt genannt, an welcher Israels Religion haftet, d. i., in welcher sie ihren einzigen Wohnsitz hat. Aus dieser Aussage über das wiedererbaute Jerusalem ist zu schliessen, dass unser Psalm nicht lange nach der Rückkehr aus dem Exil gedichtet wurde. Denn nur in der ersten nachexilischen Zeit, wo die hier beschriebene Bewandtnis mit Jerusalem etwas Neues war, konnte sie in einem Liede so stark hervorgehoben werden. Später verstand es sich schon von selbst, dass Jerusalem der einzige Wohnsitz der Religion Israels sein musste. Von besonderer Wichtigkeit für uns ist diese Charakterisierung Jerusalems insofern, als sie einen zeitgenössischen Beweis dafür liefert, dass die Erhebung der heiligen Stadt zum einzigen Wohnsitz der Religion eine Neuerung war. In dem Ausdruck שבטי יה dient יה nur zur Steigerung des durch das von ihm abhängige Nomen bezeichneten Begriffs. Die Steigerung ist hier aber eine qualitative, nicht eine quantitative. **5** Subjekt zu ישבו ist כסאות. Die Präposition in למשפט und לבית umschreibt den Genitiv. Der Plural des zweiten כסאות erklärt sich daraus, dass es zur Zeit einen König aus dem Hause Davids nicht mehr gab, sondern nur mehrere Davidische Sprösslinge, denen das Volk wegen ihrer Abstammung in einer der heidnischen Oberherrschaft harmlosen Weise fürstliche Ehre erwies. Das Ganze soll offenbar etwas aus dem Vorhergehenden begründen. Es fragt sich nun, was? Möglich ist, dass sich diese Worte speziell auf die Besuche der verschiedenen Stämme in Jerusalem beziehen. Dann wäre dies der Sinn, dass nicht nur das Verlangen, JHVHes Namen zu preisen, die Menschen nach der heiligen Stadt brachte, sondern auch der Umstand, dass Jerusalem immer noch gewissermassen königliche Residenz war und dort der hohe Gerichtshof sass, da die einen in Geschäftssachen dahin kamen und die andern aus Neugier, die hochverehrten Davidischen Sprösslinge zu sehen. Wahrscheinlicher aber haben wir hier die Begründung der allgemeinen Aussage, dass Jerusalem der Mittelpunkt der Religion ist. Denn der König war JHVHes Gesalbter. Das

6 Grüsset Jerusalem!
Mögen die dir Liebe erweisen, keine Sorge kennen!
7 Friede herrsche in deinen Mauern,
Sicherheit in deinen Schlössern.
8 Um meiner Brüder und Freunde willen
habe ich ein freundlich Wort für dich,
9 Um des Hauses JHVHes, unseres Gottes, willen
wünsche ich dir Glück!

123.

1 Ein Lied. *
Zu dir erhebe ich meinen Blick,
der du im Himmel bist.

Verhältnis des Volkes zum König war daher Religionssache; vgl. Pr. 24, 21. Unter diesen Umständen mochte es ganz natürlich sein, dass es zur Zeit für die verschiedenen Stämme Israels als religiöse Pflicht galt, bei gewissen Gelegenheiten durch Repräsentation in Jerusalem den hochverehrten Davidischen Sprösslingen ihre Huldigung darzubringen. Was nun wiederum die Richterstühle betrifft, so darf man nicht vergessen, dass die Hebräer, wie alle semitischen Völker, eine bürgerliche Gesetzgebung nicht kannten, weshalb ihnen jedes ihrer Gesetze für göttlich galt, und die Rechtsübung Sache der Religion war.[143]) 6 Für אֹהֲבַיִךְ schlägt Ewald אֹהָלַיִךְ vor. Dies scheint nach Hi. 12, 6 auf den ersten Blick wohl plausibel. Doch muss man bedenken, dass, wenn jemand beim Eintreten in eine Stadt einen Gruss spricht, dieser nicht nur ihr als Ortschaft gelten kann, sondern auch ihre Bürger darin bedacht werden müssen. Aus demselben Grunde aber kann man auch unter אהביך nicht die auswärtigen Freunde Jerusalems verstehen. Gemeint sind die Bürger Jerusalems, welche ihre Liebe zur heiligen Stadt bewiesen hatten, indem sie sich dort niederliessen; vgl. Neh. 11, 1. 2. Ueber diese Bedeutung von אהב vgl. Pr. 18, 21, wo אהביה so viel heisst als „die sie, die Zunge, gern gebrauchen". 9 Weder bildet שלום בך einen vollständigen Satz für sich, noch heisst בך „in dir". שלום ist Objekt zu אדברה, und בך ist = über dich. Ueber die Konstruktion und die Bedeutung der Präposition vgl. 1 Sam. 19, 3. — Man beachte, dass, zum Unterschied von Ps. 48, in diesem Liede nicht nur von der Schönheit Jerusalems und von seiner starken Befestigung, vor welcher Könige in ihrer Ohnmacht erbebten, kein Wort da ist, sondern der Dichter auch zum Schluss ausdrücklich hinzufügt, dass sein Interesse für die Stadt lediglich seiner Liebe zum Hause JHVHes und seinen Gefühlen der Dankbarkeit für die, welche sich daselbst niedergelassen haben, entspringt. Es scheint daher, dass die heilige Stadt an sich weder durch Prachtbauten noch durch starke Befestigung des Dichters Bewunderung erregen konnte. Und dadurch gewinnt die oben ausgesprochene Vermutung, dass unser Lied nicht lange nach der Rückkehr aus dem Exil gedichtet wurde, an Wahrscheinlichkeit.

123.

1 Ueber אליך נשאתי את עיני vgl. zu 121, 1. Hier ist aber, wie sich bald zeigen wird, nicht von JHVHes Hilfe gegen Feinde die Rede, sondern von seiner

2 Ja, wie die Augen der Knechte
auf die Hand ihres Herrn,
wie die Augen der niedrigsten Sklavin
auf die Hand ihrer Herrin,
so sehen unsere Augen auf JHVH, unsern Gott,
bis er uns begnadigt.
3 Sei uns gnädig, JHVH, sei uns gnädig,
denn schon lange sind wir des Hohnes satt;
4 lange schon sind wir satt
des Spottes derer, die der Hafer sticht,
des Hohnes der Uebermütigen.

124.

1 Ein Lied. * Von David.
Wäre es nicht JHVH gewesen, der für uns war —
so spreche Israel —
2 wäre es nicht JHVH gewesen, der für uns war,
als die Menschen sich gegen uns erhoben,

Hilfe gleichsam gegen ihn selbst. Der Blick des Redenden erhebt sich zu JHVH flehend um Begnadigung und Aufhören mit der Strafe. ישב heisst hier einfach sein, nicht thronen. JHVH wird in dieser Bitte als im Himmel seiend bezeichnet, um den Nebengedanken auszudrücken, dass der Bittende von keinem auf Erden Hilfe hofft, sondern nur von JHVH allein, trotz der Entfernung zwischen Himmel und Erde. 2 Die Hand ist, wie Baethgen richtig bemerkt, die strafende Hand des Herrn, auf die des Sklaven Blick flehend gerichtet ist, ob sie nicht bald aufhören wird zu schlagen. Neben dem Sklaven wird noch die שפחה genannt, um eine Steigerung des Gedankens zu gewinnen. Denn zum Unterschiede von אמה bezeichnet שפחה die niedrigste Magd. Vgl. Ex. 11, 5 und besonders 1 Sam. 25, 41. Allerdings konnte auch mit עבד durch die Verbindung עבד עבדים eine solche Steigerung erzielt werden, allein dies ging hier, wo auch des Sklaven Herr genannt ist, nicht an, weil der Herr eines עבד עבדים selber ein Knecht ist, mit welchem JHVH nicht verglichen werden kann. Und wenn auch שפחה und das dadurch nötig gewordene גברת wegen ihres weiblichen Geschlechts in diesem Vergleich nicht ganz passend sind, so wurde doch diese Ausdrucksweise vorgezogen, die nur ein Verstoss gegen die Kunst ist, während die Wahl von עבד עבדים einer Blasphemie gleichgekommen wäre. 3 רב und רבת im folgenden Verse sind Zeitbestimmungen; vgl. Dt. 1, 6. 4 נפשנו ist blosse Umschreibung des entsprechenden persönlichen Fürworts. Für הַשַּׁאֲנַנִּים, welches den Artikel des vorherg. Nomens ungrammatisch macht, lies לְשַׁאֲנַנִּים, wie auch LXX gelesen zu haben scheinen, dann ziehe das Kethib לגאיונים vor und sprich dies לִגְאֵיוֹנִים. In obiger Uebersetzung ist שאננים durch ein deutsches Bild wiedergegeben, welches, wenn auch mehr volkstümlich als poetisch, dennoch den Sinn treffend ausdrückt.

3 alsdann hätten sie uns umgebracht,
ohne dass sich jemand darum gekümmert;
als ihre Wut gegen uns ergrimmte,
4 dann hätte das Wasser uns überflutet,
wäre stromweise uns ans Leben gegangen;
5 dann wäre uns ans Leben gegangen
das flutende Wasser.
6 Gepriesen sei JHVH,
der uns ihren Zähnen nicht zur Beute werden liess.
7 Wir entkamen mit dem Leben

124.

3 Ueber den Gebrauch von אזי vgl. zu 119, 92. Der Sinn von חיים בלעונו ist nicht erkannt worden. Man denkt dabei an ein Meeresungeheuer und nimmt an, dass dieses Bild das zweite herbeigeführt hat. Aber das wäre gegen alle Regel der Kunst, es sei denn, dass die Wahl des ersten Bildes einen bestimmten Zweck für sich hätte. Nur dann kann dieses das zweite herbeiführen. Was lebendig verschlingen heisst, geht aus Pr. 1, 12 und Aboth 3, 2 hervor. Der Sinn der erstern Stelle ergibt sich aus dem Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden. Denn Pr. 1, 11 haben נקי und חם (denn für לדם ist dort, wie jetzt ziemlich allgemein zugegeben wird, לְחָם zu lesen) nach unserer Bemerkung zu 10, 8 keine ethische Bedeutung, sondern bezeichnen unbewaffnete und daher Räubern und Mördern harmlose Menschen. Wenn nun nach solcher Beschreibung der zu Ueberfallenden hinzugefügt wird: wir wollen sie lebendig verschlingen", so kann das nur heissen, „wir wollen sie ungestraft umbringen".[146]) Auch in der oben angeführten Mischnastelle, wo das Beten für die heidnische Regierung empfohlen wird, weil wenn nicht die Furcht vor ihr, ein Mensch den andern „lebendig verschlingen" würde, passt nur dieser Sinn. Das Bild ist vom Buchstaben des Gesetzes hergenommen, nach welchem, wie wir in einer frühern Anmerkung gezeigt, nur unmittelbare Tötung Mord ist, und welches das Verschlingen bei lebendigem Leibe, wenn so etwas möglich wäre, ungestraft lassen müsste. — In obiger Uebersetzung ist hier der Sinn, nicht das Wort, wiedergegeben. — Vor 3b ist 2a zu wiederholen, und das Ganze mit dem Folgenden zu verbinden; sonst erhält 3a zwei Zeitbestimmungen. 4 Die Endung â in נחלה wird gewöhnlich als alte, bedeutungslos gewordene Kasusendung betrachtet. Alt ist diese Endung allerdings, aber bedeutungslos ist sie nirgends und auch hier nicht. Sie bezeichnet hier das Substantiv als Prädikatsnomen, welches, wie schon früher gezeigt worden, im Acc. steht, während das Subjekt zu עבר aus dem vorherg. מים zu entnehmen ist. Das Verbum stimmt im Numerus mit dem Prädikatsnomen überein, weil dies ihm näher ist als das Subjekt. Das Bild vom überflutenden Wasser ist mit dem vom Verschlingen bei lebendigem Leibe verwandt; denn auch die Natur kann für den Verlust an Menschenleben, den sie verursacht, nicht zur Rechenschaft gezogen werden. 5 זידונים, von זיד oder זוד abgeleitet, welches ursprünglich wie צעד ein Steigen bezeichnet, heisst schwellend, schwallend, flutend; vgl. 89, 10. 7 נמלטה bezieht sich auf נפשנו, nicht auf צפור. פח braucht wegen נשבר noch lange nicht das hölzerne Klappnetz zu bezeichnen.

wie der Vogel aus der Schlinge des Voglers:
die Schlinge zerriss, und wir entkamen.
8 Unsere Hilfe ist im Namen JHVHes,
des Schöpfers des Himmels und der Erde.

125.

1 Ein Lied. *
Die auf JHVH vertrauen, sind wie der Berg Zion,
der nicht wankt, der ewig steht.
2 Wie um Jerusalem her die Berge,
so ist JHVH rings um sein Volk.
3 Ja, nicht kann die gottlose Messrute angelegt werden

שבר kann auch von der Schlinge und dem Garn gebraucht sein; vgl. englisch „the rope broke“. Was in diesem Bilde besonders auf die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft passt, ist das Reissen der Schlinge, welches das Entkommen möglich machte. Doch muss man daraus nicht schliessen, dass unser Liedchen gleich nach der Rückkehr aus dem Exil gedichtet wurde. Die Rückkehr aus der babyl. Gefangenschaft galt lange Zeit, nachdem sie geschehen war, als schlagender Beweis, dass JHVH sein Volk in der Gewalt der Heiden nicht lassen kann. Ein späterer Dichter konnte daher zum Troste für sein unter dem Druck der heidnischen Oberherrschaft seufzendes Volk auf die wunderbare Erlösung aus Babylon anspielen. Danach würde der Schlussvers den Hauptgedanken unseres Liedchens enthalten.

125.

1 ימוט, welches im Bilde ein physisches Wanken bezeichnet, muss bei der Sache in der für dieses Verbum schon früher nachgewiesenen Bedeutung „schwanken, zweifeln“ verstanden werden; vgl. zu V. 5. Was von denen, die auf JHVH vertrauen, hier ausgesagt wird, ist also dies, dass sie nie in ihrem Vertrauen getäuscht werden und somit keinen Grund haben an JHVH zu zweifeln. Bei הר ציון muss man nicht an den Berg an sich denken, denn dann würde ja jeder andere Berg zum Vergleich genügen. Gemeint ist der Zion, insofern er sich als Wohnsitz JHVHes seines besonderen Schutzes erfreut; vgl. zu 76, 3. Es versteht sich danach von selbst, dass unter הבוטחים ביהוה nicht nur auch, sondern hauptsächlich solche Fromme gemeint sind, die ausserhalb Jerusalems wohnen. Nur dann hat der Vergleich hier einen Sinn. Der Anfang dieses Liedes gestaltet sich somit zu einem halb ausgesprochenen Protest gegen die übertriebene religiöse Abhängigkeit von der heiligen Stadt. Es wird dabei zugegeben, dass der Zion der besondern Gunst JHVHes sich erfreut, aber dasselbe wird, wie gleich gezeigt werden soll, auch für ganz Israel beansprucht. In seiner Beziehung zu JHVH, meint der Dichter, sei Israel unter den Völkern, was der Zion unter den Bergen. 2 Waw in ויהוה ist nicht einfach Konjunktion, sondern bringt, wie Pr. 25, 25, das zweite Glied in Verbindung mit dem ersten zum Zwecke des Vergleichs. Jerusalem hat JHVH zum Schutze mit Bergen umgeben; im Falle des auswärtigen und weithin zerstreuten Israel, wo das nicht angeht, da ersetzt sein persönlicher Schutz die Berge; vgl. 80, 8. 3 נוח drückt nie ein Bleiben aus. Mithin kann שבט als Subjekt von ינוח nicht Scepter heissen.

an das Teil der Frommen,
dieweil die Frommen sich mit Frevel nicht abgeben.
4 Tu Gutes, JHVH, den Guten
und denen, die redlichen Sinnes sind.
5 Die aber in ihrem schwachen Sinne schwanken,
sie stellt JHVH den Tätern des Frevels gleich.
Israel kann unbesorgt sein.

Ausserdem hat der Dichter, wie wir soeben gesagt, das Israel der Diaspora vor Augen, und dieses kann sich ja dem Scepter der Heiden nicht entziehen. Man geht daher sicher, wenn man שבט hier als poetisches Synonym des prosaischen Ausdrucks קְנֵה הַמִּדָּה und ינוח im Sinne von „sich niederlassen" fasst. גורל spricht für diese Fassung. למען aber leitet nicht einen Absichtssatz, sondern eine Begründung ein; vgl. zu 51, 6. שלח ידו ב ist hier nicht identisch mit der gleichlautenden stehenden Redensart, denn dann würden die Worte nur besagen, dass sich die Frommen am Frevel nicht vergreifen, was kaum einen Sinn gäbe. שלח ב ist hier von der Hand gebraucht, wie 50, 19 vom Munde, und drückt einfach die Beschäftigung des betreffenden Körperteils mit etwas aus. Das Ganze ist demnach ein Zuspruch für die unter den Heiden lebenden Israeliten, welche um ihr Schicksal und namentlich um ihre Güter besorgt waren. Diesen versichert der Dichter, dass sie an ihrem Vermögen nicht geschädigt werden können, da ihre eigene Rechtschaffenheit sie vor jeder Unbill schützen muss. Die Worte lauten wie ein Zitat und mögen ein stehendes Sprichwort bilden. Jedenfalls aber ist שבט הרשע allgemein gesagt und beschuldigt die Heiden nicht des Frevels, wie sich denn auch in unserem Liede über die Heiden auch sonst kein böses Wort findet. 4 Ueber die Verbindung ישרים בלבותם vgl. Pr. 2, 15 נלוים במעגלותם. 5 עקלקלותם kann nicht, wie Baethgen meint, Acc. des Produkts und der Ausdruck verkürzt sein aus „die ihre Wege abbiegen lassen, sodass sie krumm werden". Das ist sprachlich unmöglich. Auch hätte dann das Folgende keinen Sinn, da Menschen, welche ihre Wege krumm machen, mit Uebeltätern identisch sind. Für וְהַמַּטִּים sprich וְהַמָּטִים, von מוט, und fasse עקלקלותם als לבותם entsprechend und in der Bedeutung des arab. عقل = Sinn; vgl. auch قَلْب Herz mit قَلَبَ, krümmen, winden. Im Hebräischen scheint der Ausdruck verächtlich und = schwacher Sinn zu sein. Das Wort steht im Acc. der Beziehung. יוליכם heisst nicht dahinfahren, zu Grunde gehen lassen, sondern einfach gehen lassen. Jemand mit einem andern gehen lassen ist so viel, als ihn mit diesem in eine Reihe stellen; vgl. Eccl. 6, 6.[147]) Der Umstand, dass es hier פעלי האון statt des sonstigen פעלי און heisst, gilt Delitzsch als Beweis für die sehr späte Abfassung unseres Liedes. Allein, wenn der Gebrauch des Artikels hier mit der Spracheigentümlichkeit irgend einer Zeitperiode etwas zu tun hätte, würde er das gerade Gegenteil beweisen. Denn später wird der Gebrauch des Artikels immer seltener und verschwindet in der Sprache der Mischna bei gewissen Substantiven, z. B. bei Abstrakten, ganz und gar. Aber hier heisst es האון mit dem Artikel, weil darunter das Unrecht zu verstehen ist, worüber die „in ihrem Sinne Schwankenden" schwanken. Nach dem vorherg. Wunsche, dass JHVH denen, die rechtschaffenen Herzens sind, Glück geben möge, wird hier

126.

1 Ein Lied. *
Als JHVH die Rückkehr nach Zion geschehen liess,
da waren wir wie im Traume.
2 Da gaben wir unserer Freude vollen Ausdruck
und jubelten laut;
da sprach man unter den Heiden,
JHVH hat Grosses an diesen getan.
3 Ja, JHVH hat Grosses an uns getan,
wir sind fürwahr dessen froh.

---

hinzugefügt, dass rechtschaffenen Herzens sein in der Frömmigkeit fest sein heisst, da diejenigen, welche zur Sünde auch nur neigen, von JHVH in gleiche Reihe gestellt werden mit denen, welche die Sünde verübt haben. Ueber den Gedanken vgl. zu 15, 5 und zu 56, 9. — Der zweite Halbvers steht in den Psalmen als Schluss eines Liedes einzig in seiner Art da, denn 128, 6 b bietet, wie dort gezeigt werden wird, keine Analogie. Dieser Schluss nimmt wieder den Gedanken auf, der am Eingang ausgesprochen wurde. Wo immer Israel ist, ob in Zion oder unter den Heiden, so lange es auf JHVH vertraut und ohne Schwanken in seinen Wegen wandelt, ist ihm Frieden sicher. Die Schlussworte bilden also nicht einen Wunsch, denn ein solcher kann durch einen Nominalsatz ohne weiteres überhaupt nicht ausgedrückt werden [148]), sondern eine Versicherung. Diese Versicherung, welche sonst ausser Zusammenhang mit dem Ganzen stehen würde, zeigt, dass wir oben die Situation richtig erfasst haben. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Gn. 43, 23; Ri. 6, 23 und 2 K. 4, 23, wo ebenfalls die Versicherung des Friedens dazu dient, eine in dem Angeredeten aufsteigende Besorgnis zu beschwichtigen. [149]) Durch den Gebrauch von עַל statt des sonstigen לְ wird der kurze Satz etwas voller.

126.

1 שִׁיבַת scheint mir nicht aus שְׁבִית verschrieben. Eine Verschreibung des Wortes würde, da V. 8 das Kethib שבות ist, welches sich 14, 7 auch als Keri findet, שׁוּבַת, nicht שִׁיבַת lauten. Dann würde auch שבית hier das als vollendete Tatsache erscheinen lassen, was V. 4 Gegenstand der Bitte ist. שיבת ציון heisst die Rückkehr Israels nach Zion. Wegen des Wortspiels ist שוב gewählt, obgleich dieses Verbum zu שיבת nicht ganz passt. 2a שחוק bezeichnet laute Freude. אלה hat hier nicht den verächtlichen Beigeschmack von „isti". Es ist dies das einzige Wort, welches an dieser Stelle gebraucht werden konnte. עמנו ging wegen der direkten Rede hier nicht an. Das erste Versglied ist in der Uebersetzung wegen des eigentümlichen hebr. Bildes verdeutscht, nicht verdolmetscht. 3 הגדיל ist wie V. 2 im Sinne eines Perfektum präsens, und היינו als Präsens zu verstehen. Denn hier ist nicht mehr von dem Moment der Rückkehr, aus der Gefangenschaft, sondern von dem auf diese Rückkehr folgenden Zustand die Rede. Dieser Zustand war, wie gleich gezeigt werden wird, eben nicht erfreulich, aber trotzdem war die Gemeinde der Rückkehr froh. Und weil der Zustand, welcher auf die Rückkehr gefolgt war, mit der Freude über dieselbe in Widerspruch stand, heisst es nicht אנחנו שמחים, sondern die Tatsache der Freude ist

4 Stelle uns, JHVH, wieder her,
gleich den Bachbetten im Südland.
5 So manche, die unter Tränen gesät,
ernten unter Jubel.
6 Wohl zieht man weinend aus mit dem Saattuch,
heimkehren wird man jubelnd mit den Garben.

127.

1 Ein Lied. * Von Salomo.
Wenn JHVH das Haus nicht baut,

---

durch einen Verbalsatz ausgedrückt; vgl. zu 122, 2. חיינו שמחים besagt soviel als „wir sind, trotz unserer jetzigen traurigen Lage, dennoch froh". 4 Sehr treffend und besonders schön ist der Vergleich כאפיקים בנגב. Wie JHVH die ausgetrockneten und leeren Bachbette im Südland wiederherstellt, wenn er sie im Herbste wieder vom Regen füllt, so möge er das zurückgekehrte Israel wieder herstellen. Die Rückkehr aus der Gefangenschaft ist als das Bett strömenden Glückes gedacht. 5 הזרעים ist = die gesät haben, und יקצרו im Sinne des Präsens zu verstehen. Der Satz ist weder Wunsch, noch in Gewissheit gemachte Aussage über die Zukunft Israels. Die Worte bilden einen Erfahrungssatz, der besagt, dass gar mancher, der unter Tränen gesät, unter Jubel erntet, dass also die Hilfe bald kommen wird. Der Dichter hätte wohl ein anderes Beispiel wählen können, bei welchem die Zwischenzeit zwischen Not und Hilfe kürzer wäre, allein er wollte zugleich die Beschaffenheit der Not andeuten. Es war die Brotnot; daher das Beispiel vom Sämann und Schnitter. 6 Unter ילך ist nicht das Dahinschreiten während des Säens, sondern, wie das ihm entsprechende יבא zeigt, das Hingehen aufs Feld zur Aussaat zu verstehen. Dieses Bild ist auf Israel angewendet. Damit die Worte nicht als Fortsetzung der unmittelbar vorher ausgesprochenen Erfahrung verstanden würden, sind die Verba hier zum Unterschied von V. 5 im Singular und der Infinitiv ist beidemal mit dem Verbum finitum gebraucht. נשא ist beidemal nicht zu betonen. Das Partizip ist hier, wie im Griech. *λαβὼν* und *ἔχων*, = mit.

127.

Die Situation verkennend, oder richtiger gesagt, gar keine besondere Situation annehmend, teilt die moderne Exegese dieses Lied in zwei Teile, 1—2 und 3—5. Im ersten Teile soll sich der Dichter gegen diejenigen wenden, welche sich rastlos in Vielgeschäftigkeit mühen und plagen, während doch all die Mühe und Plage ohne Gottes Beistand nicht hilft und neben diesem unnötig ist. In der zweiten Hälfte des Liedes glaubt man das Lob des Kindersegens zu erblicken. Und weil es danach zwischen den angenommenen zwei Teilen gar keinen Zusammenhang gibt, helfen sich manche Ausleger über die Schwierigkeit hinweg, indem sie jeden der beiden Teile für ein ursprünglich selbständiges Lied erklären. Beides ist falsch. Der Sänger wendet sich nicht an Einzelne, sondern an die ganze Gemeinde. Dies erhellt gleich aus dem Eingang, wo sonst nur das Haus, nicht auch die Stadt erwähnt wäre. Auch will der Dichter nicht den Satz aussprechen, dass an Gottes Segen Alles gelegen ist. Das ist Pr. 10, 22 in einem einzigen Spruch kurz und bündig ausgedrückt. Unser Psalm bildet wohl

so haben seine Erbauer umsonst daran gearbeitet;
wenn JHVH die Stadt nicht behütet,
so hat der Wächter umsonst gewacht.

---

ein zusammenhängendes Ganzes, das schon wegen seiner Kürze keine Teilung zulässt, nur muss man, um den Zusammenhang zwischen 1—2 und 3—5 zu finden, zuerst die Situation erkennen.

Diese hat schon Theod. von Mops., der unsern Psalm auf die Störungen des Tempelbaus nach der Rückkehr aus Babylon deutet, zum Teil richtig erkannt. Wir wissen, unter welchen Schwierigkeiten die Mauer Jerusalems und der Tempel wieder erbaut wurden, mit welcher Mühe die kleine Gemeinde während dieser Arbeit die benachbarten Feinde sich vom Halse jagte, wie man bei Tag arbeiten und bei Nacht wachen musste und wie auch Sklaven zu den Nachtwachen verwendet wurden. Vgl. Neh. 4, 14—17. Kein Semit überlässt leicht seinem Sklaven einen Vertrauensposten. Aber man konnte sich dazumal nicht anders helfen. Denn es fehlte an jungen Männern, nachdem Esra die Gemeinde gezwungen hatte, alle von heidnischen Weibern geborenen Kinder mit ihren Müttern zu verstossen. Vgl. Esra Kap. 10. Ein Zwang, wie ihn Esra seiner Zeit ausübte, wiederholte sich ohne Zweifel jedesmal, wenn eine neue Schar von Babylon kam und sich im Vaterland niederliess. Jeder neue Ankömmling musste seine Kinder, die ihm ein heidnisches Weib geboren hatte, verstossen. Je später eine Schar nach der Heimat zurückkehrte, desto mehr waren natürlich ihre verstossenen Kinder. Hierdurch wurde die arbeitskräftige und streitbare Mannschaft der an sich nicht zahlreichen Gemeinde verringert, sodass das Arbeiten und Kämpfen denen zufiel, welche wegen ihres Alters davon schon frei sein sollten. Dieses Uebel und seine Ursache bilden nun das Thema unseres Liedes. Hätte man die Kinder nicht verstossen, meint der Dichter, so würden sie jetzt arbeiten und kämpfen, und die Alten brauchten sich nicht so zu plagen. Der Sänger nimmt durchaus kein Blatt vor den Mund. Er spricht dies so deutlich aus, wie es in einem Liede geschehen kann. Zuerst schildert er den Wert des göttlichen Segens für die Arbeit am Haus und für die Beschützung der Stadt. V. 1—2. Dann erklärt er, was er hier unter göttlichem Segen verstanden wissen will. V. 3. Und endlich malt er V. 4 und 5 die Folgen dieses besondern göttlichen Segens nach der einen Seite hin, auf die es hier hauptsächlich ankommt, und die besonders eine dichterische Ausmalung zulässt. Nur der Wert der jungen Mannschaft für den Kampf wird geschildert, nicht auch ihre Bedeutung als Arbeitskraft, deren Schilderung bei aller Gewandtheit des Dichters prosaisch hätte ausfallen müssen. — Aus dem Gesagten folgt nun, dass unser Lied nicht viel später als etwa 50 Jahre nach Nehemias zweiter Ankunft in Jerusalem gedichtet sein kann.

1 בו gehört zur Konstr. von עמלו. עמל ב heisst an etwas arbeiten, gleichviel, ob die Arbeit mühsam ist oder nicht. Vgl. Jona 4, 10. **2** קום bezeichnet das Gehen an die Arbeit und ישב das Aufhören mit derselben. Vgl. über ישב Ex. 21, 19 und arab. قعد عن الشىء und über קום zu 102, 14. Statt הָעֲצָבִים ist unbedingt הָעַצָּבִים, = die Frohnarbeiter, zu sprechen. Wenn das Wort eine Sache und nicht Personen bezeichnete, würde es, wie in den Verbindungen 80, 6. Pr, 4, 17. 20, 17 und öfter, den Artikel nicht haben. Das Brot ist die Mittags-

2 Es nützt euch nicht,
dass ihr früh an die Arbeit geht,
spät Feierabend macht,
wie Fronarbeiter euer Brot esset,
als würde solchen gegeben, die sich den Schlaf versagen.
3 Fürwahr, zum unveräusserlichen Besitz gibt JHVH Kinder,
lohnend ist die Leibesfrucht.
4 Wie Pfeile in mächtiger Hand,
so sind die Kinder der Jugend.
5 Wohl dem Manne, der seinen Köcher mit ihnen gefüllt hat.
Sie werden nicht zu Schanden,
wenn sie am Tor mit den Feinden ein Wörtchen reden.

---

mahlzeit, nicht das Abendessen. Zu Mittag, meint der Dichter, nehmen sich die Angeredeten nur kurze Zeit fürs Essen, wie wenn sie Fronarbeiter wären, über welchen der Vogt mit der Peitsche steht und sie zur Arbeit jagt. Danach ist in diesem Verse soweit nur davon die Rede, wie überfleissig der ganze Tag ausgefüllt wird.[150]) Den zweiten Halbvers pflegt man zu übersetzen: „ebenso gibt er es seinem Geliebten im Schlafe.“ Aber dies ist keine hebräische Sprechweise. Auch müsste es, da die Anrede an eine Mehrheit ist, לידידין heissen. Die Hauptschwierigkeit aber liegt darin, dass diese Worte in ihrer üblichen Fassung durchaus nicht geeignet sind, die Angeredeten von ihrem übertriebenen Fleisse abzubringen, da ihnen niemand dafür bürgt, dass sie JHVHes Lieblinge sind. Der Text ist hier offenbar nicht richtig überliefert. Es scheint, dass כִּי נִתֵּן für כֵּן יִתֵּן und לְנוֹדְדֵי oder besser לְנֹדְדֵי für לִידִידוֹ zu lesen ist. Jede der beiden hier vorgeschlagenen Lesarten passt zu dem oben ausgedrückten Sinn. Letzere ist aber deshalb vorzuziehen, weil sie besser als die andere besagt, dass die Leute den Schlaf fliehen, nicht der Schlaf sie.[151]) כִּי führt hier eine Begründung ein, welche aus dem Sinne eines andern gegeben ist. שֵׁנָא ist eine ungenaue Schreibart für שֵׁנָה. 3 Ueber eie Verbindung נחלת יהוה wobei JHVH der Geber, nicht der Empfänger ist, vgl. Pr. 19, 15 נחלת אבות. Kinder werden sonst nie der Eltern Erbteil genannt. Hier ist der Ausdruck gewählt, um zu sagen, dass JHVH das zur Zeit übliche Lösen des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern nicht billigt; vgl. zu 119, 111. Diese im A. T. sonst nicht vorkommende Bezeichnung der Kinder genügt allein, die Richtigkeit unserer Vermutung über die Veranlassung dieses Liedes zu erweisen. 4 Bei בני הנעורים kommt es lediglich darauf an, dass die Kinder, welche man in der Jugend erzeugt, früher herangewachsen sind. Denn nur erwachsene Kinder sind wie Pfeile in mächtiger Hand. 5 Die Konstr. von מלא mit מן ist an dieser Stelle nicht Sache der Wahl, sondern die einzige gestattete. Denn, wie schon früher in einer Anmerkung gezeigt worden, ist der Acc. des Inhalts bei מלא adverbieller Kasus, und dieser kann durch ein Suffix nicht vertreten sein. Subjekt zu יבשו ist בני הנעורים. Der Schluss kehrt also vom Bilde zur Sache zurück.

128.

1 Ein Lied. *
Wohl jedem, der JHVH verehrt,
der in seinen Wegen wandelt.
2 Wenn du deiner Hände Arbeit geniessest,
wohl dir, denn du hast das Nötige.

128.

In ihrer exegetischen Not lassen sich manche christliche Ausleger hier herbei, von dem glücklichen jüdischen Familienleben rühmlich zu sprechen. Was tut man nicht alles in der Not! Dank für das Kompliment, das übrigens wohl verdient ist, aber unsern Psalm erklärt es nicht. In diesem Liede ist nur von einer glücklichen Familie, aber nicht von einem glücklichen Familienleben die Rede. Das Thema des Liedes bildet das Glück des Verehrers JHVHes. Dieses besteht neben dem Kindersegen und dem Walten einer züchtigen Mutter im Hause darin, dass der Hausvater redlich so viel erwirbt, als die Familie zum Unterhalt nötig hat, ohne dass er eines Menschen Hilfe bedarf oder in Versuchung gerät, durch unehrliche Mittel sein Einkommen zu vergrössern.

1 Es ist meines Wissens nicht beachtet worden, dass die Glücklichpreisung an dieser Stelle umfassender ist als am Eingang von Ps. 112. Zum Unterschied von dort, heisst es hier כל ירא יהוה, weil in jenem Psalme der glückliche Verehrer JHVHes auch ein sehr reicher Mann ist, was in Wirklichkeit unter den Frommen nur selten vorkommt, während hier, dem Thema gemäss, vom Reichtum gar nicht die Rede ist, und des frommen Mannes Glück so bescheiden gemalt wird, dass jeder Biedere sich leicht dessen erfreuen kann. 2a Hier bemerkt Baethgen, „den Arbeitsertrag des Frommen werden nicht Andere, sondern er selbst geniessen", und verweist dabei auf Jes. 3, 10 wodurch er zeigt, dass er beide Stellen, diese und jene, nicht versteht. Jes. 3, 10b spricht nicht davon, dass der Gerechte sein Erworbenes selber geniesst, sondern, wie das unmittelbar darauf folgende zeigt, davon, dass dem Gerechten nach Verdienst geschieht, was im Hebräischen durch „das Geniessen der Frucht des eigenen Tuns" ausgedrückt wird. Hier wiederum ist der Sinn der Worte nicht anders als er in der Synagoge von jeher verstanden worden. In der Mischna wird die Frage aufgeworfen, „Wer ist reich?" Darauf lautet die Antwort unter Hinweis auf unsere Stelle: „Wer seines Teiles froh, d. i., damit zufrieden, ist." Aboth 4, 1. Seiner Hände Arbeit geniessen heisst also davon allein leben und sich damit zufrieden geben, ohne sich von jemanden etwas schenken zu lassen oder zu unehrlichem Erwerb zu greifen. כי ist Zeitpartikel, und יגיע כפיך geht ihm als Objekt des Nachdrucks halber voraus, wie oben 62, 11 aus demselben Grunde das Subjekt der Partikel voransteht. Die Anrede ist natürlich an den Verehrer JHVHes, von welchem im vorherg. die Rede ist. Zu dem Glücke des Frommen gehört also gar nicht viel. Er ist glücklich, wenn er redlich sein Auskommen verdient. Dass טוב das zum Leben Nötige bezeichnet, ist schon früher gesagt worden. Waw ist hier, wie 55, 20, begründend. Dabei darf man nicht vergessen, dass das zum Leben absolut Nötige sehr wenig ist. Hat doch in neuerer Zeit ein Physiologe von dem Katheder demonstriert, dass der Mensch sich am Leben erhalten kann, wenn er täglich nur so viel Nahrung wie eine einzige Bohne zu

3 Ist dein Weib wie ein fruchtbarer Weinstock
im Innern deines Hauses,
sind deine Söhne wie Oelbaumsetzlinge
rings um deinen Tisch,
4 dann hast du es;
denn das ist Segen dem Manne, der JHVH verehrt.
5 Es lasse dich JHVH gesegnet sein in Zion,
und sieh Jerusalem im Glücke all dein Lebenlang
6 und erlebe Kinder von deinen Kindern,
Frieden für Israel.

129.

1 Ein Lied. *
Sie haben mich befehdet von meiner Jugend an —

---

sich nimmt. So viel kann nun jeder, der keine Arbeit scheut, für die zahlreichste Familie verdienen. Die anderen Bedürfnisse ausser Nahrung waren für die Alten sehr gering. 3 Das Weib wird mit dem Weinstock verglichen, der im Hebräischen weiblichen Geschlechts ist, die Söhne dagegen, mit dem männlichen Oelbaum. Das Eheweib ist im Innern des Hauses, d. i. in ihrer Kammer, während der Vater mit den Söhnen zu Tische sitzt. Die Töchter essen selbstverständlich mit der Mutter. Es essen also, wie jetzt noch bei den Orientalen, die weiblichen Glieder der Familie mit den männlichen nicht zusammen[152]). Der Umstand, dass die Söhne rings um den Tisch sitzen, zeugt von ihrer erheblichen Anzahl. Das Ganze ist konditionell, und V. 4 als Nachsatz zu fassen. 4 הנה muss unbedingt für sich gefasst, und כי zum Folgenden gezogen werden. Denn כי הנה ist wohl eine hebr. Verbindung, aber nicht הנה כי. הנה weist auf den Inhalt von 2b hin; vgl. 52, 9 und zu 59, 8. Das worauf hingewiesen wird, ist hier, wie Gn. 18, 9 Jos. 7, 22, 2 K. 6, 18, weder durch ein Nomen, noch durch ein Suffix ausgedrückt. הנה heisst also hier eigentlich, „da ist's, was zu deinem Glücke nötig ist". כי ist begründend. Im Erwerben des zum Leben absolut Nötigen, im Walten der züchtig zurückgezogenen Mutter und dem reichen Segen kräftiger und schöngewachsener Kinder soll der Angeredete sein Glück finden, weil nur darin das Glück des Frommen besteht, und nichts mehr dazu gehört. 4 מציון gibt nicht den Ort an, von wo aus das Subjekt handelt, sondern bezeichnet, wie das folgende deutlich genug zeigt, die Quelle des Segens. Der Wunsch ist also der, dass JHVH seinen Frommen in Zion segnen, d. i. dass dieser im Segen Zions sich gesegnet fühlen möge. Für בְּטוּב lies בְּטוֹב als St. absol. und fasse ירושלם als Objekt. Dann ergibt sich der oben ausgedrückte Sinn. Vgl. Eccl. 7, 14 היה בטוב und besonders Ex. 5, 19 ראה את פ׳ ברע jemanden in schlechter Lage sehen. Der wahrhaft Fromme wünscht für sich selbst sehr wenig. Er freut sich am Blühen der Gemeinde, wenn auch aus deren Blüte für ihn persönlich keine Früchte erwachsen. 6 שלום ist ein weiteres Objekt zu וראה; vgl. Saadjas Uebersetzung. Oben 125, 5, wo שלום על ישראל einen vollständigen Satz bildet, ist der vorherg. Teil des Verses hinreichend, eine Strophe für sich auszumachen, was aber hier nicht der Fall ist.

so spreche Israel —
2 sie haben mich viel befehdet,
doch überwältigt haben sie mich nicht.
3 Sie haben mit mir gepflügt,
ihre Ackerfelder weit ausgedehnt.
4 JHVH, der gerecht ist,
hat die Stränge der Gottlosen durchhauen.
5 Zu Schanden müssen werden und staunend zurückfahren
alle Feinde Zions.
6 Sie müssen werden wie das Gras auf den Dächern,
das noch ehe es geblüht, verdorrt;

129.

2 גם ist entgegensetzend = dennoch. 3 Nach der üblichen Fassung hätten wir hier ein im A. T. beispielloses und dazu sehr bizarres Bild, worin auf dem Rücken eines Volkes gepflügt wird, ohne dass es einleuchtet, wozu dies geschieht. Denn der Druck eines Volkes geschieht immer nur, um daraus Nutzen zu ziehen; in diesem Bilde aber würde die Bedrückung nur nutzlose Quälerei sein. Dazu kommt noch, dass nach V. 4 die Befreiung des bedrückten Volkes durch Zerhauen der Stränge geschieht, Israel also als der das Joch tragende Pflugstier gedacht ist. Denn es ist ganz undenkbar, dass der Dichter in einem und demselben Bilde das bedrückte Volk zuerst als Acker und dann als Pflugstier erscheinen lassen konnte. Aus diesen Gründen fasst man besser עַל instrumental, wie in על ידי 2 Chr. 29, 27 und גב im Sinne des arab. ظهر, welches nicht nur den Rücken eines Tieres, sondern auch das Tier selbst, insofern dessen Rücken Dienste leistet, bezeichnen kann. על גבי ist demnach = mit mir. Mit einem Volke pflügen ist ihm etwas auferlegen, das ihm nur Mühe gibt und gar keinen Nutzen bringt. Vgl. Hos. 10, 11, wo Ephraim in einem ähnlichen Bilde als Tier erscheint, welches das Dreschen liebt, zur Strafe aber nur pflügen soll, weil das Tier nach Dt. 25, 4 während des Dreschens keinen Maulkorb trug und daher ab und zu ein paar Aehren verzehren konnte. Auch in dem Dialekt der russischen Juden ist „mit jemandem ackern" soviel wie „ihn über seine Kräfte anstrengen". So gibt auch das zweite Glied einen bessern Sinn. Denn wenn Israel im Bilde das Ackerfeld ist, dann ist die Tat der Feinde an sich so schrecklich, dass sie kaum durch Ausdehnung schrecklicher gemacht werden kann. Dagegen wenn Israel als Pflugstier gedacht ist, wird die Darstellung der Grausamkeit erst durch die Erwähnung des grossen Umfangs des Pflugfelds vollendet.[188]) Das Kethib לְמַעֲנוֹתָם ist dem Keri entschieden vorzuziehen. Erstere Form findet sich auch 1 Sam. 14, 14, während letztere sonst nirgends vorkommt. Der Massora, die das Bild so verstand, dass Israel das Ackerfeld war, lag daran, den Plural durch einen Singular zu ersetzen. 5 Hier ist nicht mehr von der Vergangenheit, sondern von der Zukunft die Rede. Daher der Wechsel der Verba vom Perf. zum Imperf. Wie JHVH Israel bis jetzt gegen seine Feinde geschützt und diese zu Schanden hat werden lassen, so wird er dies auch fürderhin tun. 6 Für גַּגּוֹת lesen hier sehr viele, und etliche Handschriften auch 2 K. 19, 26 und Jes. 37, 27, גַּנּוֹת Gärten, was jedenfalls Beachtung verdient.

7 wovon der Schnitter nicht eine Handvoll hat,
nicht einen Schoss voll der Garbenbinder,
8 und wobei die des Weges vorüberziehen, nicht sprechen:
„Der Segen JHVHes sei über euch,
wir segnen euch im Namen JHVHes!“

130.

1 Ein Lied.
Aus Wassers Tiefen rufe ich zu dir, JHVH,
2 Herr, höre auf meine Stimme,
lass deine Ohren lauschen auf mein lautes Flehen.
3 Wenn du, Jah, die Sünden im Gedächtnis bewahren wolltest,

חציר גגות würde das Gras bezeichnen, welches auf dem Rain und in den Ecken der Gärten wächst und welches nicht gedeiht, weil es nicht gepflegt wird. Für שָׁלַף ist mit Wellh. חָלַף zu lesen. 7 מלא hat hier nur einen Acc., den des Objekts, und lässt die Beziehung zum Stoff, womit gefüllt wird, unbezeichnet. Wäre diese Beziehung ausgedrückt, so könnte dies nach der Bemerkung zu 127, 5 nur durch ממנו mit auf חציר gehendem Suffix geschehen. Was hier von dem Gras gesagt wird, gilt von demjenigen Teil desselben, der nicht vertrocknet. Dieser Teil ist sehr spärlich, so dass weder der Schnitter eine Handvoll, noch der Garbenbinder einen Schoss voll davon zusammen bekommt. 8 Das Unterlassen des Segens seitens der Vorüberziehenden geschieht deshalb, weil die Ernte nicht beneidenswert ist. Denn das flache Dach war Wohnraum; vgl. Pr. 21, 9. Nach 1 Sam. 9, 25 schlief sogar ein sehr hoher Gast auf dem Dache die Nacht über. Auf dem Dache konnte daher nur bei vernachlässigter Hauswirtschaft Gras wachsen, und nach der Mischna darf kein Segensspruch vergeudet werden an einer Sache, die etwas vom Fluch an sich hat; vgl. Berachoth 6, 3. Das tertium comparationis hier ist die Unbedeutendheit des Ueberrests, der dem traurigen Schicksal des Ganzen entgangen ist.

130.

Die christliche Kirche hat aus diesem Psalm einen Busspsalm gemacht. Im Grunde aber ist er es nicht, obgleich von Sündenvergebung darin viel die Rede ist. Denn nach der alten israelitischen Anschauung, deren Bekämpfung im Buche Hiob versucht wird, gibt es kein Leiden ohne Verschulden. Jeder Leidende ist also ein Sünder, und seine Bitte um Befreiung von den Leiden kann sich daher leicht zum Gebete um Vergebung der Sünden gestalten. 39, 9 stellt dies ausser allem Zweifel. Denn dem Toren kann der Sünder an sich nicht Gegenstand des Hohnes sein, da er ja selber einer ist; nur die Leiden in Folge der Sünden können seinen Spott erregen. Wenn sich daher dort an die Bitte um Vergebung der Sünden der Wunsch knüpft, mit dem Spotte der Toren verschont zu werden, ist die Bitte eigentlich nichts anderes als eine Bitte um Befreiung von den Folgen der Sünde, den Leiden.

1 Für מִמַּעֲמַקִּים, welches ohne nähere Bestimmung sonst nirgends vorkommt und auch schwerlich ohne weiteres tiefes Elend bezeichnen kann, lies מִמַּעֲמַקֵּי מַיִם und vgl. 69, 3 und 15. Die letzten zwei Buchstaben sind wegen der ihnen vorhergehenden ausgefallen. 3 שמר heisst hier im Gedächtnis be-

wer könnte da bestehen!
4 Nein, bei dir findet man Vergebung,
damit du Verehrer hast.
5 Ich harre auf JHVH,
es harrt meine Seele auf das Wort von ihm.
6 Ich lasse meine Seele auf JHVH harren
sehnsüchtiger als Wächter auf den Morgen.
Wächter auf den Morgen.
7 Hoffe, Israel, auf JHVH,
denn bei JHVH ist Gnade zu finden,
und er hat vielerlei Wege der Erlösung.

---

wahren; vgl. Gn. 37, 11. מי יעמד ist: wer würde bestehen und bleiben? d. i., alle Menschen müssten dann zur Strafe für ihre Sünden dem Tode anheim fallen. 4 Da die vorherg. rhetorische Frage einer Verneinung gleich kommt, so ist כי hier entgegensetzend. סְלִיחָה, wie auch סַלָּח und das Verbum סָלַח kommen alle im A. T. sowohl als in der Sprache der Mischna nur von Gott, nie von einem Menschen vor. Die Wurzel scheint ein gänzliches Vergeben auszudrücken, wie es nur bei Gott möglich ist. Denn beim Menschen, selbst wenn er eine Kränkung verzeiht und nicht ahndet, bleibt immer im Herzen ein schlummerndes Gefühl der Rache zurück, das bei der nächsten Gelegenheit leicht wach gerufen werden kann. 4b kann im Zusammenhang mit dem vorherg. nur den oben ausgedrückten Sinn haben. Alle Menschen sind schwache Sünder. Wenn auf die Sünde unbedingt der Tod stünde, müssten Alle vergehen. Will daher JHVH Verehrer haben, so muss er nachsichtig sein und vergeben. Unvollkommene Verehrer sind besser als gar keine. 5 Streiche die Konjunktion in ולדברו und verbinde das Wort mit קותה. Unter דברו ist hier das von den Sünden oder, was nach der Vorbemerkung dasselbe ist, das von den Leiden befreiende Wort JHVHes zu verstehen. הוחלתי ist zum folgenden zu ziehen. Auch LXX verbanden dieses Wort mit dem folg. Verse, nur lasen sie dafür הוֹחִילָה, was aber, wie gleich gezeigt werden wird, nicht nötig ist. 6 Das aus dem Vorherg. hierher zu ziehende הוחלתי ist im kausativen Sinne zu verstehen und נפשי als dessen Objekt zu fassen; vgl. den Gebrauch von Piel dieses Verbums 119, 49. In der hier also ausgedrückten Beherrschung der Seele in Bezug auf die Hoffnung besteht die Gedankenverwandtschaft zwischen diesem Psalm und dem folgenden, und aus diesem Grunde sind die beiden in der Sammmlung an einander gereiht. Streiche שמרים לבקר, welches auch LXX nicht ausdrücken. Dieser Zusatz rührt daher, dass man הוחלתי mit dem Vorherg. verband, worauf dieser Vers zu kurz erschien. Wären diese beiden Worte eine ursprüngliche Wiederholung der unmittelbar vorhergehenden, so würde es auch hier משמרים statt שמרים heissen. 7 הרבה bezeichnet Mannigfaltigkeit. JHVH hat so manche Mittel und Wege der Erlösung. Nun liegt es auf der Hand, dass פדות hier in demselben Sinne wie das Verbum פדה im folg. Verse gebraucht ist. Von der Erlösung von den Sünden, d. i., von der Vergebung der Sünden ist aber nur eine einzige Art denkbar, denn diese erfolgt immer nur aus JHVHes Gnade. Nur wenn Erlösung von den Sünden

8 Und er wird Israel erlösen
von den Folgen aller seiner Sünden.

131.

1 Ein Lied. * Von David.
JHVH, mein Herz versteigt sich nicht,
noch ist mein Blick hoffährtig;
und ich gehe nicht mit grossen
und mir unerreichbaren Dingen um.
2 Wahrlich, bis dass es in mir ist
wie ein entwöhntes Kind an Mutterbrust,
zwang ich mein Herz, es entwöhnend, zur Entsagung.

---

mit Befreiung von den Leiden identisch ist, wie wir am Eingang gesagt, sind mancherlei Mittel und Wege dazu denkbar. 8 עונותיו ist = die Folgen seiner Sünden oder seine Sünden in ihren Konsequenzen. Dass das Nomen beides, die Sache und ihre Folgen ausdrückt, darf nicht Wunder nehmen. Sahen wir doch oben 45, 18 ähnliches beim Verbum, welches die Handlung und deren Wirkung in der nämlichen Weise bezeichnen kann.

131.

Israel ist, wohl durch die längere niedere Stellung, die es nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft unter den Völkern einnahm, zur Ueberzeugung gelangt, dass es nicht bestimmt ist, politisch eine grosse Rolle in der Weltgeschichte zu spielen. Es hat erkannt, dass seine Grösse, wenn es je eine solche erreichen sollte, nicht in der Höhe weltlicher Macht liegen muss, aber wo sie eigentlich liegen soll, das ist ihm noch nicht zum Bewusstsein gekommen. Daher Israels Entschluss, auf JHVH zu harren, was hier nicht so viel ist als von ihm etwas Bestimmtes erwarten, sondern von ihm Erleuchtung über die eigentliche Mission abzuwarten. Mit bewundernswerter Offenherzigkeit gesteht die resignierte Gemeinde den Kampf ein, den die Verzichtleistung auf nationale Grösse und weltliche Macht sie gekostet hat.

1a Das Herz und das Auge, sagt Rabbi Levi, sind die zwei Mittler zwischen dem Menschen und der Sünde. Sind Herz und Auge Gott ergeben, so ist es auch der ganze Mensch. Jeruschalmi Berachoth Kap. 1, Hal. 5. — הלכתי hat nicht frequentative Bedeutung, wie Baethgen meint, sondern Piel ist hier nach einer frühern Bemerkung neben Hithpael allein das Richtige, weil dadurch nur eine Bewegung innerhalb gegebener Grenzen, nicht eine Bewegung von Ort zu Ort ausgedrückt werden soll. Kal wäre hier schlechtweg unhebräisch. ממני beschränkt sich auf בנפלאות, sonst würde, wie Hitzig richtig bemerkt, ב nicht dabei wiederholt sein. 2 אם לא ist im beteuernden Sinne zu verstehen. שויתי ist von שית Jes. 28, 25, welches vom Ebnen des Ackerfelds gebraucht ist, grundverschieden und heisst hinlegen, hintun. עָלַי und עָלַי gehören zur Konstr. von שויתי; vgl. 21, 6 und 89, 20, wo dieses Verbum in demselben Sinne beidemal mit על konstruiert ist, nur dass die Präposition dort „auf“ und hier „an“ heisst. Auch heisst דומם nicht beruhigen, sondern Ruhe, d. i. Nichtstun, gebieten. Das Bild im ersten Halbvers, der durch seine Konstruktion in den zweiten hineingreift, hat also mit der aufgeregten Meeresoberfläche (Baethgen) nichts zu tun.

8 Harre, Israel, auf JHVH
von nun an bis in Ewigkeit!

132.

1 Ein Lied. *
Gedenke JHVH zu Gunsten Davids
all seiner Entbehrung,
2 wie er JHVH geschworen,
dem Starken Jacobs gelobt:
3 „Ich gehe nicht in mein Wohnzelt,
„besteige meine Lagerstätte nicht;
4 „ich will meinen Augen keinen Schlaf gönnen,
„meinen Wimpern keinen Schlummer,
5 „bis ich für JHVH eine Stätte gefunden,
„eine Wohnung für den Starken Jacobs“.
6 Fürwahr, wir gründeten solche in Ephrath,
fanden sie in der Gegend von Jaar —

Das Ganze macht nur ein Bild aus, das Bild von dem entwöhnten Kinde an Mutterbrust. Das Nichtstun, dessen Angewöhnung durch רוממתי ausgedrückt ist, muss im Bilde vom Verhalten eines solchen Kindes zur Mutterbrust verstanden werden. נפש ist hier eigentlich nicht Seele, sondern bezeichnet, wie öfter, die Leidenschaften, namentlich die Begierde. Was der Redende sagen will, ist dies: Ich habe es dahin gebracht, dass meine Begierde in mir enthaltsam ist, wie ein entwöhntes Kind an der Seite der Mutter liegt, ohne an ihrer Brust zu saugen. Mehr wörtlich, wie es im Deutschen unsagbar ist: Ich habe meine Begierde, nachdem ich ihr Enthaltsamkeit angewöhnt, wie ein entwöhntes Kind, an mich getan, wo sie sich so verhält, wie ein entwöhntes Kind an der Seite der Mutter. Wegen des Dazwischentretens von כגמול עלי אמו zwischen das erste נפשי und sein Komplement ist dieses Nomen und damit auch כגמול am Ende wiederholt. Hierdurch gestaltet sich die Konstruktion sehr kompliziert, sodass sie in einer Uebersetzung kaum ganz nachgeahmt werden kann. Aber in Fällen wie dieser ist, je schwerer der alte Text in eine moderne Sprache sich übertragen lässt, desto grösser die Wahrscheinlichkeit seiner Fassung. Das Ganze musste oben sehr frei wiedergegeben werden, um den Sinn in leidlichem Deutsch auszudrücken.

132.

עֻנּוֹתוֹ kann nicht richtig sein, da ein Infinit. von כל abhängig beispiellos ist. Zum Substantiv wiederum kann höchstens ein Infinitiv Kal ohne Endung wie טוב und רום werden, nicht aber ein Infinitiv mit der Endung ôth. Man spreche das fragliche Wort daher mit Syr. עַנְוָתוֹ, fasse dies aber nicht in der Bedeutung „Demut“, sondern im Sinne von Entbehrung, Selbstverleugnung. Vgl. 1 Chr. 22, 14 בעניי, mit welchem Ausdruck David selbst die Entbehrungen bezeichnet die ihm seine Vorbereitungen für den Tempelbau auferlegten. 2 אשר bezieht sich nicht auf David, sondern auf כל ענותו, dessen Inhalt der Relativsatz entfaltet. 4 Für לַאֲבִיר spricht man besser לְאַבִּיר. Die Massora wollte den Ausdruck hier differenzieren. 6 Das Suff. in שמענוה und מְצָאנוּהָ bietet manche

7 wir besuchten seine Wohnung,
fielen nieder am Schemel seiner Füsse.
8 Begib dich, JHVH, an deine Ruhestätte,
du und die Lade deiner Majestät.

Schwierigkeit. Auf die Bundeslade kann es sich nicht beziehen. Denn, wenn auch ארון 1 Sam. 4, 17 und 2 Chr. 8, 11 gen. fem. ist, so ist doch dieses Wort so weit noch gar nicht genannt, und dessen Erwähnung erfolgt nicht einmal unmittelbar darauf, sondern erst V. 8. Es bleibt daher nichts übrig, als das Suff. auf משכנות oder besser auf מקום zu beziehen. Denn letzteres Nomen kann, namentlich wenn es wegwerfend gebraucht wird, gen. fem. sein; vgl. zu 74, 6.[154]) Warum hier auf מקום in wegwerfender Weise hingewiesen wird, wird gleich erhellen. Mit שמענוה aber ist absolut nichts anzufangen. Denn von JHVHes Stätte oder selbst von JHVHes Lade gehört zu haben, kann nicht Behauptung eines Hebräers sein, zumal der ganzen Gemeinde. Denn der Plural der Verba zeigt, dass die ganze Gemeinde spricht oder in ihrem Namen gesprochen wird. Für שמענוה ist ohne zweifel שַׂמְנוּהָ zu lesen. Ueber den Ausdruck שׂוּם מָקוֹם = eine Stätte bestimmen vgl. Ex. 21, 18. 2 Sam. 7, 10 und 1 K. 8, 21. Demnach ist hier die Rede davon, dass die Stätte für JHVH zuerst in einer Ortschaft bestimmt, dann aber in einer andern gefunden wurde, d. i., dass JHVH keine feste Stätte hatte, sondern von Ort zu Ort wandern musste. Vgl. 2 Sam. 7, 6 und 1 Chr. 17, 5. Unter אפרתה[155]) und שדי יער kann nichts anderes als Silo im Gebiete Ephraim, resp. Kirjath Jearim verstanden werden, an welchem letzterem Orte die von den Philistern zurückgegebene Bundeslade nach 1 Sam. 7, 1. 2. zwanzig Jahre verblieb, und wo ein so langer Aufenthalt derselben eine Art Heiligtum begründen musste. Doch im Vergleich zu JHVHes Wohnstätte in Jerusalem war natürlich nicht nur dieses Heiligtum, sondern auch die Stätte zu Silo so gut wie nichts. Daher die wegwerfende Hinweisung auf מקום durch das Suffix fem. Das Ganze, wie auch das Folg. bis V. 9 inkl. ist Fortsetzung der Rede Davids. Er spricht hier in der Mehrzahl, weil er es nicht war, der für JHVH die Stätte in Silo bestimmt. Die Gründung des Heiligtums zu Silo war Sache des gesamten Israel, und das Volk ist immer dasselbe. Auch wegen des Folgenden müssen die Verba hier wie gleich klar werden wird, im Plural sein. 7 Eine Aufforderung kann hier nicht vorliegen. Denn JHVH wird erst im folgenden Verse gebeten, in sein Heiligtum einzuziehen, und ehe er Einzug gehalten hat, ist die Stätte noch nicht Heiligtum und kann darum nicht JHVHes Schemel genannt werden. Auch würde das Hingehen zur Stätte JHVHes wohl durch הלך, nicht durch בוא, welches eintreten und betreten heisst, bezeichnet sein; vgl. 122, 1. Die beiden Verba drücken vergangene Handlungen aus. Der Uebergang vom Perf. zum Imperf. geschieht deshalb, weil hier nicht mehr wie im vorhergehenden von einmal vollzogenen Handlungen die Rede ist, sondern von etwas, was in der Vergangenheit zu geschehen pflegte. Denn der Sinn ist der: Wo immer JHVHes Stätte war, ob in Silo oder in Kirjath-Jearim, wir besuchten sie. Gleichwohl ist der Kohortativ nicht ganz bedeutungslos, denn er drückt den Nebenbegriff des gern Geschehenden aus; vgl. zu 101, 2. Die Erwähnung der Treue gegen die ehemalige Stätte JHVHes, wo immer sie war, dient dazu, JHVH in seine neue Stätte zu locken. Denn JHVH mochte wohl keine besondere Lust haben, in Jerusalem

9 Lass deinen Priestern dauerndes Heil werden,
dass deine Frommen darob jubeln mögen.
10 Um deines Dieners David willen
weise deinen Gesalbten nicht ab.
11 JHVH hat David Bestand zugeschworen,
er wird davon nicht abgehen:
„Von deiner Leibesfrucht will ich auf deinen Thron setzen.
12 „Wenn deine Söhne meinen Bund wahren
„und meine Vorschriften, die ich sie lehre,
„sollen auch ihre Söhne auf deinem Throne sitzen immerdar“.
13 Ja, JHVH hat Zion erkoren,
es zum Wohnsitz für sich begehrt:

---

welches zur Zeit, als die Bundeslade von David dahin gebracht werden sollte, zum Teil noch von Heiden bewohnt war, sein Quartier aufzuschlagen. Dass קומה eigentlich militärisches Komando ist und „Marsch!“ heisst, ist schon früher in einer Anmerkung gesagt worden. עז bezeichnet hier, wie öfter, nicht Macht oder Stärke, sondern Herrlichkeit, Majestät. Die Bundeslade wird so benannt, weil JHVH über ihr zwischen den beiden Cherubim thronte. 9 Ueber ילבשו vgl. zu 93, 1. צדק kann in dieser Verbindung weder Gerechtigkeit, noch rechtschaffene Handhabung des Amtes bezeichnen, denn diese beiden hängen von den Priestern selbst ab, und das Beten dafür nutzt nicht. Ausserdem passt zu keinem der beiden das Jubeln im zweiten Gliede. Es muss jedem klar sein, dass צדק hier etwas Materielles ausdrückt. Doch ist Hitzigs Erklärung, wonach das fragliche Nomen die weisse Kleidung der Priester als Zeichen der Unschuld ausdrückt und ילבשו צדק nicht als Bild, sondern wörtlich zu verstehen wäre, ungemein albern. Es liegt auf der Hand, dass צדק hier Synonym von ישע in V. 16 ist; vgl. zu 24, 5. Dass aber hier für das Heil der Priester gebetet wird hat seine Bewandtnis, und diese erhellt aus 1 Chr. 15, 2 und 26. An lezterer Stelle ist von der Hilfe Gottes die Rede, welche denen aus dem Hause Levi ward. Diese Hilfe ist aber nichts anderes, als die in der erstgenannten Stelle erwähnte Beförderung derer aus dem Hause Levi zu ausschliesslichen Dienern an der Bundeslade. Und diese Beförderung ist hier durch צדק und V. 16 durch ישע ausgedrückt. — Das Jubeln der Frommen ist in Bezug auf das unmittelbar Vorherg. zu verstehen. Die Frommen jubeln über die Beförderung der Priester zu der Stellung, für welche JHVH sie erwählt hat. — Hier endet die David in den Mund gelegte Rede. 10 In der Redensart השיב פני פ׳ heisst השיב nach einer frühern Ausführung „nicht annehmen“ oder „aufnehmen“, daher „abweisen“. Das zeigt die entgegengesetzte Wendung נשא פני פ׳ wie sie Gn. 19, 21 und 2 K. 3, 14 vorkommt. 11 אמת ist hier nicht Wahrheit, sondern, wie Jer. 14, 13, Dauer, Bestand. Das Nomen steht als Objekt im Acc. Denn נשבע in der Bedeutung zuschwören ist transitiv. Der Sinn ist also der: JHVH hat dem David Bestand für seine Dynastie zugeschworen. Dieser Gedanke wird im folg. Verse weiter ausgeführt. 13 כי ist versichernd, nicht, begründend. Als Begründung des Vorhergehenden gibt dieser Satz keinen befriedigenden Sinn. Für אִוָּה ist un-

14 „Dies soll meine Ruhestätte sein für immer,
„hier will ich wohnen, denn ich habe sie lieb.
15 „Ihren Mundvorrat will ich segnen,
„ihre Armen mit Brot sättigen,
16 „und ihren Priestern will ich dauerndes Heil gewähren,
„dass seine Frommen darob jubeln mögen.
17 „Dort will ich David eine Schutzwehr erstehen,
„meinem Gesalbten einen Glücksstern aufgehen lassen.
18 „Seine Feinde will ich mit Schmach bedecken,
„ihm aber soll sein Glücksstern strahlen."

133.

1 Ein Lied * Von David.
Wahrlich, wie schön ist's und lieblich,
wenn Brüder inniglich mit einander leben!
2 Wie das köstlichste Oel auf dem Haupte
herabfliesst auf den Bart, den Vollbart,
der den Schlitz des Gewandes herabwallt,

---

bedingt אִוָּהּ mit Mappik zu lesen, weil das vorherg. צִיּוֹן, worauf sich dieses Verbum bezieht, nicht im Acc. steht. 16 Vgl. zu V. 9. 17 In obiger Uebersetzung sind die hebr. Bilder vom Horn und der Leuchte verdeutscht. Im zweiten Gliede hat עָרַכְתִּי, an אצמיח sich anschliessend, ebenfalls die Bedeutung eines Futurums. 18 Die Lesart נִזְרוֹ stand für die Alten nicht mehr fest. LXX und Hier. lasen dafür נִזְרִי mit auf JHVH bezüglichem Suff. Doch scheint beides unrichtig, weil man dadurch ein nichtssagendes Bild erhält, da eine Krone, blank geputzt, glänzt, wenn auch das gekrönte Haupt voll schwerer Sorgen ist. Höchst wahrscheinlich hatte der Text ursprünglich נֵרוֹ. Von einer Krone ist sonst im ganzen Liede nirgends die Rede, dagegen wird David unmittelbar vorher eine Leuchte verheissen. Diese Leuchte, wird hier hinzugefügt, soll ihm strahlen. Ueber das hebr. Bild vgl. Hi. 29, 3.

133.

1 גם fasst Baethgen als zu dem zusammengesetzten Ausdruck שֶׁבֶת יָחַד gehörig und meint, das Wörtchen drücke aus, dass das, was dem Wesen von Brüdern entspricht, auch äusserlich in die Erscheinung tritt. Aber in diesem Sinne ist גם unhebräisch; auch wäre danach das Ganze keine hebräische Sprechweise. גם verstärkt יחד. שבת אחים יחד ohne גם würde nicht mehr ausdrücken als das Leben von Brüdern neben einander, räumlich oder, wie Dt. 25, 5, zeitlich. Durch גם gestaltet sich erst der Begriff des Nebeneinander zum Begriff des innigen Miteinander. 2 Die zufällige und unschuldige Erwähnung Ahrons in diesem Verse hat den Gesichtspunkt ganz verrückt, indem sie die falsche Vermutung nahe legte, dass השמן הטוב das Oel bezeichnet, womit Ahron gesalbt wurde. Aber dieses Oel könnte nur שמן הקדש heissen; vgl. 89, 11. שמן טוב ist einfach feines, duftendes Oel, vgl. Eccl. 7, 1, und השמן הטוב ist das allerfeinste wohlriechendste Oel, wie es nur zur Salbung des Hauptes, nicht der

[8] so fliesst der Tau Hermons auf die Zionsberge herab,
weil JHVH dort den Segen bestellt hat,
Leben bis in Ewigkeit.

andern Körperteile verwendet wird. Für יֹרֵד ist wie im zweiten Halbvers שֶׁיֹּרֵד zu lesen. ש ist hier wegen des vorherg. ausgefallen. Wenn nun mit dem genannten Oel nicht das heilige Salböl gemeint ist, schwindet schon hierdurch allein die Wahrscheinlichkeit, dass hier wirklich von Ahron und seinem Bart die Rede ist. Es gibt aber noch gewichtigere Gründe, weshalb זקן אהרן nicht Ahrons Bart bezeichnen kann. Denn erstens hätte הַזָּקָן so gar keinen Sinn. Dann wäre auch ein Vergleich mit der Beschaffenheit von Ahrons Bart, den keiner der Zeitgenossen des Dichters je sah, noch sehen konnte, ein arger Verstoss gegen alle Regel der Kunst. Vgl. zu 48, 11 und zu 118, 12. זקן אהרן heisst nichts mehr als ein Bart à la Ahron, wie auch wir heute für einen Bart wie ihn Heinrich der Vierte von Frankreich trug Henriquatre sagen. Gemeint ist ein Vollbart wie er Lev. 11, 5 für die Priester vorgeschrieben ist. Der Umstand, dass der Bart ein Vollbart ist, ist, wie gleich erhellen wird, für das Bild von besonderer Bedeutung, und aus diesem Grunde heisst es zuerst הזקן und dann erklärend זקן אהרן, wodurch die Beschaffenheit des Bartes nachdrücklich hervorgehoben wird. פי ist der Schlitz des obern Gewandes. Das Suff. in מדותיו geht nicht auf אהרן, sondern ist, wie in אביו und אמו Jer. 16, 7, unbestimmt. Der Bart deckt den ganzen Schlitz des Gewandes, und die Erwähnung dieses Umstands gibt einen klaren Begriff von der Länge des ersteren. Das Herabfliessen des Oels vom Kopfe auf den langen Bart ist, wie wir gleich sehen werden, im Bilde wesentlich, nicht bloss dichterische Ausmalung desselben. Das Ganze aber bildet keinen vollständigen Satz, sondern macht nur die eine Seite des Vergleichs aus. Die andere Seite kommt erst im folg. Verse zur Darstellung. 3 Nach dem soeben Gesagten ist כטל Korrelat zu כשמן. Der Tau Hermons und seine Bewandtnis werden also verglichen mit dem feinen Oel und der seinen. Die Wiederholung der Vergleichungspartikel ist ja bekanntlich dem Hebräischen eigentümlich. טל חרמון aber ist nicht sprichwörterlicher Ausdruck für reichlichen Tau, sondern, soweit das bestimmende Nomen in Betracht kommt, wörtlich zu verstehen. Die Schwierigkeit, welche man darin gefunden hat, dass nach unserer Stelle der auf dem Hermon sich entwickelnde Tau auf den weit entfernten Zionsbergen niederfällt, erklärt sich ohne den Glauben, der Berge versetzt, und ohne Annahme eines fabelhaften physischen Zusammenhangs zwischen den im hohen Norden sich entwickelnden Dünsten und dem in der Gegend von Jerusalem fallenden Tau. Nur muss man טל richtig verstehen. טל ist hier, wie Gn. 27, 28. 39 und Micha 5, 6 und öfter, Bild des himmlischen Segens, und für diesen ist es, bei der hohen Bedeutung Jerusalems als religiöser und wohl auch commerzieller Mittelpunkt für das ganze Land, ein leichtes, von der Gegend des Hermon auf Zion zu fliessen. Betrachtet man nun diesen Vergleich als Veranschaulichung des Ausrufs am Eingang des Liedchens, so ergibt sich für das Ganze folgender Sinn: Wie das höher gelegene Kopfhaar nach einem unumstösslichen Naturgesetz von seinem Ueberfluss an köstlichem Oel der äussersten Spitze des langen Bartes etwas zuführt, so teilt sich der Segen von der Gegend des entfernten Hermon Zion mit, weil ihn JHVH eben dahin bestellt. Die Mitteilung dieses Segens

134.

1 Ein Lied. *
Soeben preisen JHVH alle Diener JHVHes,
die in JHVHes Haus aufbleiben in den nächtlichen Stunden.
2 So erhebet denn eure Hände zum Heiligtum
und preiset JHVH.

---

von den entferntesten Teilen des Landes nach der heiligen Stadt ist natürlicherweise nur dann möglich, wenn im ganzen Lande Eintracht herrscht und Jerusalem in jeder Hinsicht als Mittelpunkt allgemein anerkannt ist.

134.

Man hält gewöhnlich sämtliche Psalmen von 120 bis 134, die man wegen ihrer Ueberschriften Wallfahrtslieder nennt, für sehr spät. Wir aber haben oben die Ansicht ausgesprochen, dass Ps. 127 so alt ist, wie nur sehr wenige im Psalter. Ebenso haben wir Ps. 122 in die erste Zeit nach dem Exile verlegt, wenn auch aus einem anderen Grunde. Was uns im Falle des letztgenannten Psalms auf unsere Ansicht führte, war die starke Betonung der Bedeutung Jerusalems als alleiniger Wohnsitz der Religion JHVHes, welche Betonung uns darauf hinzuweisen schien, dass die genannte Bedeutung Jerusalems noch nicht allgemein anerkannt war. Aus demselben Grunde scheint uns, dass nicht nur auch dieser, sondern auch andere Psalmen, worin, wie hier am Schlusse, gewünscht wird, es möge JHVH von Zion aus segnen oder helfen und schützen, nicht später als höchstens etwa hundert Jahre nach der Rückkehr aus dem Exile geschrieben sein können. Dies würde, ausser unserem Psalme, von Ps. 3, 20, 76 und 135 gelten.

1 הנה mit folgendem Imperativ kommt sonst nirgends vor und ist auch nicht denkbar. Auch in den Zusammenhang passt hier ein Imperativ nicht. Denn העמדים ist, wie der Zusatz בלילות zeigt, = die auf sind, die da wachen; vgl. M. K. zu Neh. 7, 3. Die Diener JHVHes, von denen hier gesprochen wird, sind also die Priester und Leviten, die Nachts im Tempel Wache hielten, und wer sollte diese zur nächtlichen Stunde oder spät am Abend anreden! Endlich passt die genaue Beschreibung dieser Diener JHVHes nicht in eine Anrede an sie. Aus diesen Gründen muss das Verbum בֵּרְכוּ als Perf. gesprochen werden. Das Perfektum drückt dann eine eben begonnene oder beginnende Handlung aus. Danach gestaltet sich das Ganze zur Bemerkung jemandes, der sich ausserhalb des Tempels befindet, dass es um die Stunde sei, wo die im Tempel wachenden Priester und Leviten JHVH einen Lobgesang anstimmen. Ueber בלילות vgl. zu 16, 7. 2 Schon aus dem soeben Gesagten folgt, dass hier die Anrede an Leute ist, die sich ausserhalb des Tempels befinden. Dafür spricht aber auch die Ortsbestimmung קדש. Denn dieses Nomen steht im Acc., der von dem in שאו enthaltenen Begriff der Bewegung abhängt. קדש aber kann nur das Heiligtum im allgem. bezeichnen, nicht dessen speziellen Teil, der das Allerheiligste hiess. Und wenn die Angeredeten aufgefordert werden, ihre Hände zum Heiligtum zu erheben, so müssen sie sich ausserhalb desselben befinden. Danach ergeht hier an ausserhalb des Tempels Befindliche die Aufforderung, JHVH zu preisen, unter Hinweisung darauf, dass es gerade um die Abendstunde sei, wo die im Tempel diensttuenden Priester und Leviten ihren Lobgesang anstimmen. Denn es war

8 Möge JHVH dich segnen von Zion aus,
er, der Schöpfer des Himmels und der Erde.

135.

1 Halleluja.
Preiset den Namen JHVHes,
preiset ihn, ihr Diener JHVHes,
2 die ihr im Hause JHVHes weilet,
in den Vorhöfen unseres Gottes.
3 Singet ein Halleluja, denn JHVH ist gütig,
lobsinget seinem Namen, denn er ist liebreich.
4 Denn Jacob hat sich Jah erkoren,
Israel zu seinem besonderen Eigentum.
5 Denn ich weiss, dass JHVH gross ist
und dass unser Herr über alle Götter.
6 Alles, was JHVH will, tut er
im Himmel und auf der Erde,
im Meere und in allen Tiefen.
7 Der du Wolken aufsteigen lässt vom Ende der Erde,
Blitze für den Regen bestimmst,
den Wind aus seinen Verschlüssen loslässt;

---

ganz natürlich, dass man ausserhalb Jerusalems es vorzog, seine Andacht um dieselbe Stunde abzuhalten, wo der Gottesdienst im Tempel vor sich ging, wie denn auch die Angeredeten hier aufgefordert werden, in der Richtung Jerusalems ihre Hände auszustrecken. 3 Ganz im Einklang mit der Aufforderung, während des Gebets die Hände in der Richtung Zions auszustrecken, ist die Erwartung des Segens von Zion aus. Beides zeugt von dem Streben, die heilige Stadt als alleinigen Wohnsitz der Religion JHVHes zur Geltung zu bringen, und dieses fleissige Streben wiederum beweist aufs bestimmteste, dass Jerusalem dazumal als solcher noch nicht allgemein anerkannt war. — Nach Baethgen soll die Prädizierung JHVHes als des Schöpfers des Himmels und der Erde hier andeuten, dass ihm nichts unmöglich ist, dass er auch die Macht hat, den Segen zu verleihen. Aber dies wäre viel zu flach. Wie das Erwünschen des Segens von Zion aus den Zweck hat, die Bedeutung Zions als den alleinigen Wohnsitz der Religion Israels hervorzuheben, so soll hier mit dem Prädikat JHVHes gesagt sein, dass er als Schöpfer des Himmels und der Erde wohl jeden Flecken auf Erden kennt, und wenn er sich aus der ganzen Welt Zion zur Wohnstätte erkoren hat, so verdient der Ort gewiss solche Auszeichnung; vgl. zu 88, 18.

135.

1 Ueber הללויה zu Anfang des Psalms vgl. zu 104, 35. עמד heisst hier weilen. 2 Ueber dieses הללויה vgl. zu 115, 17. 4 סגלה heisst nicht schlechtweg Eigentum, sondern, wie 1 Chr. 29, 3 zeigt, besonderes Eigentum, welches für gewöhnliche Zwecke nicht verwendet wird. 5 Dass unter אני hier die ganze Gemeinde zu verstehen ist, zeigt das folgende אדנינו. 7 מעלה ist Vokativ, und

8 der du Aegyptens Erstgeborene schlugst,
beides, Menschen und Vieh,
9 Zeichen und Wunder geschehen liessest in Aegypten
wider Pharao und alle seine Knechte;
10 der du grosse Völker schlugst
und mächtige Könige niedermachtest,
11 Sihon den König der Amoriter,
und Og, den König von Basan,
und alle Reiche Kanaans,
12 und ihr Land zum ewigen Besitz machtest,
zu Israels, deines Volkes, ewigem Besitz,
13 JHVH ist dein Name immerdar,
JHVH deine Benennung für alle Zeiten.

---

alles, was darauf folgt bis V. 12 inkl., ist Beschreibung des Angeredeten. Zu Ende geführt wird die lange Periode erst V. 13. Ueber den Anfang der Schilderung der Grosstaten JHVHes mit der Sammlung der Wolken und der Bestellung des Blitzes vgl. zu 18, 16. ברקים למטר ist = Blitze, die Regen schaffen. Denn wie oben 18, 15 gezeigt worden, dachte man sich die Blitze als Pfeile JHVHes, von denen die Wolken getroffen und verwundet aus ihren Wunden statt Blutes Regen ausströmen. **8** Dieser und die beiden folgenden Relativsätze beziehen sich auf den Vokativ in V. 7. Deshalb sind die Verba dieser Sätze in der dritten Person. Denn in semitischen Sprachen ist der Vokativ, so weit jede Zurückbeziehung darauf in Betracht kommt, die dritte, nicht die zweite Person. Von בכור ist gut klassisch der Pl. בְּכוֹרִים wenn von Menschen, und בכרות wenn von Vieh die Rede ist. Vgl. 136, 10 und Jes. 14, 30 mit Gn. 4, 4. Dt. 12, 6. 17. 14, 23. Hier, wo der Ausdruck von Menschen und Vieh gebraucht ist, behauptet sich natürlicherweise die erstere Form. Umgekehrt heisst es jedoch Neh. 10, 37 von Menschen und Vieh בכרות, und ganz verkehrt von Vieh allein בכרים. Ueber בתוככי vgl. zu 116, 19. הכה bezeichnet das Schlagen oder Töten in der Schlacht und הרג das Niedermachen der Gefangenen nach gewonnenem Siege. Letzteres war gewöhnlich das Schicksal der Könige, wenn man sich ihrer lebendig bemächtigte. **9** אתות ומפתים drückt hier schreckliche Geschehnisse aus, durch welche die Betroffenen als exemplarisch bestraft gekennzeichnet werden. **12** נתן heisst hier nicht geben, sondern zu etwas machen (reddere). Das zeigt die Ausdrucksweise 136, 21. Die Präposition in לישראל umschreibt den Genitiv. Diese Umschreibung ist statt des St. constr. von נחלה gewählt, um die Indetermination dieses Nomens zu wahren. Denn, obgleich Ausnahmen hier und da vorkommen, so gilt doch im allgemeinen die Regel, dass das im Produktsaccusativ stehende Nomen ebenso wie das Prädikatsnomen undeterminiert sein muss. **13** יהוה ist beidemal nicht Vokativ, sondern Prädikat, während das darauf folgende Nomen Subjekt ist; vgl. Ex. 8, 15b. Diese Aussage bereitet den Gedanken des folgenden Verses vor. Denn „JHVH ist dein Name" ist durchaus nicht leere Redensart. Die Aussage hebt den kriegerischen Charakter des Gottes Israels hervor. Auch will diese Prädizierung hier im Gegensatz zu der weiter

14 Ja, JHVH wird seinem Volke Recht schaffen
und sich rächen für seine Diener.
15 Die Götzen der Heiden sind Gold und Silber,
von Menschenhänden gemacht.
16 Sie haben einen Mund und sprechen nicht,
haben Augen und sehen nicht,
17 sie haben Ohren und hören nicht,
auch riechen sie nicht mit ihrer Nase.
18 Ihnen gleiche, wer sie sich machen lässt,
jeder, der auf sie vertraut.
19 Haus Israel, preiset JHVH,
Haus Ahron, preiset JHVH,
20 Haus Levi, preiset JHVH,
ihr anderen Verehrer JHVHes, preiset JHVH.
21 Gepriesen sei JHVH von Zion,
er, der in Jerusalem seine Wohnstätte hat. Halleluja.

136.

1 Danket JHVH, denn er ist gütig,
denn ewig währet seine Huld.

---

unten folgenden Schilderung der Götzen in ihrer Nichtigkeit verstanden sein; vgl. Jer. 16, 21 im Zusammenhang und besonders Jes. 42, 8, wo JHVH von sich sagt: „Ich bin JHVH, das ist mein Name, und ich will die Ehre, die mir gebührt, keinem andern abtreten, noch meinen Ruhm den Götzen". Was also hier behauptet wird, ist dies, dass JHVH hinsichtlich seines kriegerischen Charakters und seiner Heldenmacht in alle Ewigkeit derselbe bleibt. Im Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden und Folgenden besagt diese Behauptung, dass, was JHVH in der Vergangenheit für Israel getan, er auch in Zukunft tun kann und tun wird. **14** Ueber die Bedeutung von יתנחם vgl. zu 119, 52 und über dessen Konstr. mit על zu 99, 8. **15** Für „Gold und Silber" heisst es hebr. gut klassisch „Silber und Gold." Die umgekehrte Stellung der beiden Substantiva ist minder gut und kommt auch seltener vor.[156]) **17** Für רוּחַ בְּפִיהֶם ist höchst wahrscheinlich רֵיחַ בְּאַפֵּיהֶם zu lesen. Vgl. 115, 6, wo ebenfalls auf die Nennung der Ohren die der Nase mit ihrem Geruchsinn folgt. Der Odem des Mundes ist nach 33, 6, wo רוח פיו in der Parallele דבר entspricht, das Sprechen des Wortes, der artikulierte Laut, in unserem Psalm aber ist von den Götzen das Sprachvermögen schon im vorherg. negiert worden. **18** Ueber עשיהם vgl. zu 115, 8. **21** Ueber יראי יהוה vgl. zu 115, 11. Man beachte hier die Ordnung, in welcher die vier genannten Parteien aufeinander folgen. In der Anrede und der Aufforderung kommt in echt demokratischer Weise zuerst das Volk, und dann kommen sämtliche Diener des Volkes nach ihrem Range: zuerst die Priester, dann die Leviten, und endlich die niedern Tempeldiener, die sogenannten Nethinim, welche heidnischen Ursprungs waren. Diese letzteren bildeten zur Zeit und noch lange nachher eine Klasse für sich, deren Glieder nur unter einander heiraten durften.

2 Danket dem Gotte der Götter,
denn ewig währet seine Huld.
3 Danket dem Herrn der Herren,
denn ewig währet seine Huld.
4 ihm, der allein Wunder tut —
seine Huld währet ewiglich;
5 der den Himmel mit Verständnis geschaffen —
seine Huld währet ewiglich;
6 der die Erde auf den Wassern ausgebreitet —
seine Huld währet ewiglich;
7 der die grossen Lichter gemacht —
seine Huld währet ewiglich;
8 die Sonne zur Herrscherin des Tages —
seine Huld währet ewiglich;
9 den Mond und die Sterne zu Herrschern der Nacht —
seine Huld währet ewiglich.
10 der die Aegypter an ihren Erstgeborenen geschlagen —
seine Huld währet ewiglich;
11 und Israel aus ihrer Mitte herausgeführt —
seine Huld währet ewiglich;
12 mit starker Hand und straffem Arm —
seine Huld währet ewiglich!

136.

4 Von hier an bis V. 25 inkl. scheint mir כי im Refrain nur das Einfallen einer andern Stimme zu bezeichnen; vgl. zu 118, 2 und 10. 5 Dass man sich die Erde als grosse, auf dem Wasser ruhende Fläche dachte, ist schon früher bemerkt worden. Man kam auf diese Idee, weil man durch Graben in der Erde Wasser fand. 8 ביום und בלילה sind nicht Zeitbestimmungen, sondern es gehört die Präposition in ihnen zur Konstruktion von ממשלת. Dieses Verbalnomen ist wohl hier, wie dessen Plural im folg. Verse zeigt, konkret gebraucht, behält aber dennoch genug Verbalkraft, um wie sein Verbum mit ב konstruiert zu werden. 9 Für מֶמְשְׁלוֹת drücken LXX den Singular aus, doch ist der Plural, der nach dem soeben Gesagten sich leicht erklärt, entschieden vorzuziehen. 11 Für בִּבְכוֹרֵיהֶם ist בְּכוֹרֵיהֶם zu lesen. ב ist entweder irrtümlich wiederholt oder, was wahrscheinlicher ist, aus Unverständnis hinzugefügt worden. Die Präposition könnte hier nur das Instrument, die Geissel, bezeichnen, und als solche können die Erstgeborenen nicht gedacht werden. Dagegen kann man sich sehr gut Aegypten als grossen Körper und seine Erstgeborenen als Teil davon vorstellen. Bei gestrichener Präposition steht daher בכוריהם im Acc. der Bestimmung und bezeichnet den Teil, auf welchen oder an welchem Aegypten geschlagen wurde; vgl. zu 3, 8. Elegant ist die Ausdrucksweise wegen der Determination des Nomens allerdings nicht. 12 נטה kommt von der Hand in jeder Form, vom Arme dagegen nur im Part. pass. vor. זרוע נטויה ist ein gespannter, d. i.,

13 der das Schilfmeer in Stücke geschnitten —
seine Huld währet ewiglich;
14 und Israel mitten hindurch geführt —
seine Huld währet ewiglich;
15 und Pharao und sein Heer ins Schilfmeer gestürzt —
seine Huld währet ewiglich;
16 der sein Volk durch die Wüste geführt —
seine Huld währet ewiglich;
17 der grosse Könige geschlagen —
seine Huld währet ewiglich;
18 und mächtige Könige niedergemacht —
seine Huld währet ewiglich;
19 Sihon, den König der Amoriter —
seine Huld währet ewiglich;
20 und Og, den König von Basan —
seine Huld währet ewiglich;
21 und ihr Land zum ewigen Besitz gemacht —
seine Huld währet ewiglich;
22 zu Israels, seines Dieners, ewigem Besitz —
seine Huld währet ewiglich;
23 der in unserer Erniederung sie uns angerechnet —
seine Huld währet ewiglich;
24 und uns von unsern Feinden erlöst —
seine Huld währet ewiglich;
25 der allem Sterblichen Nahrung gibt —
seine Huld währet ewiglich.
26 Danket dem Gotte des Himmels,
denn ewig währet seine Huld.

---

strammer, straffer Arm, der nicht schlaff herabhängt. **18** Ueber ויהרג vgl. zu 135, 10. **21** Vgl. zu 135, 12. **23** Bei Verben, in deren Konstruktion ל den Dativ oder den Acc. des Produkts umschreiben kann, ist die Umschreibung des Objektsaccusativs durch dieselbe Präposition wegen der dadurch entstehenden Zweideutigkeit nicht statthaft. Ein solches Verbum ist זכר; vgl. dessen Konstr. 132, 1 und 137, 7; Ex. 32, 13 ist missverstanden worden.[157]) Aus diesem Grunde kann לנו hier nur den Dativ, nicht das Objekt bezeichnen. Man streicht darum besser die Präposition in שבשפלנו und sieht dann dieses Nomen als Objekt an. Zur Not lässt sich jedoch die Recepta beibehalten, wenn man das Objekt zu זכר aus dem Zusammenhang entnimmt. Dann ist der Sinn der: Der in unserer Erniederung uns diese angerechnet hat. Die Erniederung anrechnen ist so viel wie sie als Busse gelten lassen. שפלנו kommt nicht vom Nomen שֵׁפֶל, sondern ist Infinitiv.

137.

1 An den Strömen Babylons, da hatten wir uns niedergelassen, gleichwohl weinten wir, als wir Zions gedachten.

137.

1 Bei der geringsten Aufmerksamkeit muss hier zweierlei auffallen, die starke Hervorhebung der Ortsbestimmung durch das zurückbezügl. שם und der Gebrauch von גם. Doch ist meines Wissens von keinem der Versuch gemacht worden, den Gebrauch dieser beiden Partikeln in diesem Zusammenhang zu erklären. Dagegen hat man sich viel Mühe gegeben, herauszufinden, warum die gefangenen Israeliten an den Strömen Babylons sassen. Nach Hitzig soll das ganze Volk (denn der Sänger spricht ja soweit in der Mehrzahl und daher im Namen des ganzen Volkes) an den Flüssen gesessen haben, um „träumend das Spiel der Wellen zu verfolgen, obgleich all dies Wasser anderswohin als nach ihrer Heimat floss, und um das gleichmässige Rauschen der Wasser an das Ohr der stürmisch erregten Seele beschwichtigend reden zu lassen". Dies von einem der geistreichsten Köpfe der exegetischen Zunft. Der vielfache Unsinn der andern muss hier aus Mangel an Raum übergangen werden. So tritt hier, wie immer, die Erforschung des Sprachlichen hinter der nutzlosen Spekulation über das Sachliche zurück. Unsere Art ist dies nicht. Für uns kommt das Sprachliche vor allem, und nach unserer Ansicht ist keine Stelle erklärt, wenn nicht der Gebrauch eines jeden Wortes derselben begründet und dessen Stellung im Satze gerechtfertigt ist. Fangen wir hier mit גם an. Um den durch dieses Wörtchen eingeleiteten Satz nicht ganz widersinnig erscheinen zu lassen, übersetzt man גם gewöhnlich durch „und", was jedoch diese Partikel bei einem Verbum ohne weiteres nicht heissen kann. Die Bedeutungen, welche גם ja haben kann, wird man hier alle unpassend finden, bis auf eine, nämlich die konzessive. Auf diesen Sinn weist im vorherg. die starke Hervorhebung der Ortsbestimmung durch שם hin, indem sie von vornherein andeutet, dass was darauf folgt, zu diesen Umständen nicht stimmt. Jetzt gilt es, den Gegensatz zu ermitteln, und dieser ergibt sich ohne Schwierigkeit, wenn man beide Nomina, deren eines nachdrucksvoll an der Spitze des Verses steht, während das andere die nicht minder wichtige Stellung am Ende einnimmt, näher betrachtet und zu einander in Beziehung bringt. Dann sieht man leicht, dass der Hebräer, oder, um sicher zu gehen, dass der Sänger צִיּוֹן etymologisch mit צִיָּה und צָיוֹן in Verbindung brachte, sodass sich „Zion" für ihn etwa wie „Dürrenburg" anhörte und so zu den Strömen Babylons einen Gegensatz bildete. Dann wird man ישב nicht im Sinne von Sitzen, sondern in der Bedeutung „sich niederlassen" und das Perf. im Sinne eines Plusquamperf. fassen. Danach ist der Sinn des Ganzen der: An den Strömen Babylons, da hatten wir uns niedergelassen,[158]) hatten also Wasser die Fülle, gleichwohl weinten wir, so oft wir unserer wasserarmen, aber dennoch teuern Heimat gedachten. Dass dies die einzig richtige Fassung ist, wird die Erklärung von V. 6 unbestreitbar dartun. Man muss sich aber im Gedanken von unseren modernen Wasserleitungen, die einem den Trunk ins Haus bringen, nach dem alten wasserarmen Palästina versetzen, will man die Wehmut gehörig würdigen, welche sich in den obigen Worten ausspricht. — Um Hitzigs Therorie von der Träumerei am Wasser sprachlich zu

2 Kaum waren wir darinnen,
da hingen wir unsere Harfen an den Nagel.
3 Denn dort verlangten unsere Zwingherrn von uns Lieder,
ja verlangten von uns etwas Lustiges:
„Singet uns eines der Zionslieder“.
4 Wie hätten wir JHVH-Lieder singen können
in fremdem Lande?
5 Vergesse ich dein, Jerusalem,
so vergiss du mein;

---

widerlegen, sei hier daran erinnert, dass die Nähe am Wasser, in welcher man das Spiel seiner Wellen verfolgen kann, nicht durch blosses על, sondern durch עַל שְׂפַת ausgedrückt sein würde. על allein bezeichnet in solcher Verbindung einige Entfernung vom betreffenden Gegenstand, welche aber nicht gross genug ist, um das Gelangen dahin zu erschweren. 2 Mit den ערבים scheint man in einer für uns nicht mehr zu erklärenden Weise den Verlust oder das Aufgeben einer Sache in Verbindung gebracht zu haben. Vgl. M. K. zu Jes. 15, 7.[99]) Etwas an die Weiden hängen hiess also unter anderem auch dasselbe wie das deutsche „an den Nagel hängen“. Wenn nun aber ערבים Bestandteil eines idiomatischen Ausdrucks ist, und man mithin dabei nur an den Begriff, nicht an die Sache, zu denken hat, dann versteht es sich von selbst, das בתוכה, dessen Suffix unzweifelhaft auf בבל sich bezieht, nicht Ortsbestimmung zu den Weiden sein kann. Auch würde eine solche Ortsbestimmug nicht בתוכה, sondern einfach בָּהּ lauten. בתוכה, wie es hier gebraucht wird, ist für einen Semiten überhaupt nicht Ortsbestimmung. Der Araber z. B. würde das Wort an dieser Stelle nicht als ظرف, sondern als حال bezeichnen. Der fragliche Ausdruck bestimmt das Subjekt von תלינו näher, indem er besagt, dass es kaum Babylon betreten hatte, als es die betreffende Handlung vollzog. Für diese Fassung spricht auch der Umstand, dass man nach V. 4 die Harfen an den Nagel hing, weil man die JHVH-Lieder im fremden Lande nicht singen mochte. 3 שם zeigt, dass die Aufforderung, zu singen, nicht erging, bis man die Gefangenen in Wohnsitzen untergebracht. Es waren also nicht die rohen Krieger, wie man anzunehmen pflegt, sondern die Babylonier im allgemeinen, von denen die Aufforderung erging. שובינו ist demnach = die, in deren Land wir Gefangene waren. Mit ותוללינו lässt sich nichts anfangen, und nach dem soeben Gesagten passt auch das von Hupfeld dafür vorgeschlagene ושוללינו nicht. Mir scheint, dass für dies Wort וּשְׁאֵלוּנוּ zu lesen ist. Das Verbum wäre dann hier wiederholt, weil dieser Satz das Wichtigste hinzugefügt, den eigentlichen Grund, weshalb man die Harfen an den Nagel hing, nämlich weil die Babylonier lustige Lieder verlangten. Denn, dass man sich im fremden Lande des Gesanges ganz und gar enthielt, ist nicht anzunehmen. Eine solche Annahme würde die israelitische Gemeinde während der ganzen babylonischen Gefangenschaft ohne eigentlichen Gottesdienst lassen. Nur lustige oder fröhliche Lieder wollte man als Gefangene im fremden Lande nicht singen. — Vor שמחה ist דברי aus dem Vorherg. zu ergänzen. 4 Das Imperf. נשיר bezeichnet eine Handlung, die in der Vergangenheit hätte geschehen sollen, aber nicht geschah. Vgl. Gn. 48, 7 נגרע. שיר יהוה ist Lieder, in denen JHVHes Ruhm gesungen wird; vgl. zu 42, 9. und Eccl. 7, 5.[100]) 5 Im zweiten

6 es klebe die Zunge mir am Gaumen,
wenn ich deiner nicht gedenke,
wenn ich das Los Jerusalems mir nicht zu Herzen nehme
bei meiner höchsten Freude.

Gliede ist der Text nicht richtig überliefert, denn er bietet kein Object zu תשכח. Auch kann ימיני nicht Subjekt sein, weil es dann keine Korrelation gibt, da jemandes Rechte so gut wie identisch mit ihm selbst ist. Aus diesen und andern Gründen, welche der Kürze wegen übergangen werden, muss man תְּשַׁכְּחֵנִי für תשכח ימיני lesen und das Verbum auf das angeredete Jerusalem beziehen. Jemandes Heimat vergisst ihn oder erkennt ihn nicht mehr heisst, er ist tot und kann sie nicht wieder sehen; vgl. 103, 16. 6 Der Hebräer sagt, es klebt einem die Zunge am Gaumen, wenn einer nicht sprechen darf, vgl. Ez. 3, 26 und Hi. 29, 10, und wenn einer vor Durst verschmachtet. An dieser Stelle kann nur letzteres gemeint sein. Wir haben hier einen Nachklang des am Eingang des Liedes ausgesprochenen Gedankens, denn der Sinn ist der: Wenn ich an den Strömen Babylons dich, wasserarmes Jerusalem, vergesse, möge ich zur Strafe in die Lage kommen, vor Durst zu verschmachten. Doch sind die Worte an dieser Stelle sowohl, als oben bildlich zu verstehen. Was der Sänger hier sagen will, ist dies: Wenn ich je im reichen Babylon zu Wohlstand kommen und darüber dich, armes Jerusalem, vergessen sollte, so möge von dem Augenblick an Mangel mein Los sein. So gestalten sich diese Worte zur Mahnung an die vielen Israeliten, welche es in Babylon zu Wohlstand gebracht und darüber tatsächlich Jerusalem vergassen, sodass es ihnen nicht einfiel in die arme Heimat zurückzukehren. Den zweiten Halbvers pflegt man zu übersetzen „wenn ich Jerusalem nicht meine höchste Freude sein lasse", was aber die Worte nicht heissen können. Baethgen übersetzt, „wenn ich Jerusalem nicht über meine höchste Freude stelle", und vergleicht zum hebr. Ausdruck sonderbarerweise Jer. 51, 50, statt Pr. 31, 29. Nach letzterer Stelle müsste es aber hier in diesem Sinne כָּל־שִׂמְחוֹתַי statt רֹאשׁ שִׂמְחָתִי heissen. Sowohl jene als diese Uebersetzung ist auch sachlich falsch. Denn unser Psalm ist, wenn auch nicht im Exile, so doch von der Lage der Exulanten aus gedichtet, und zur Zeit des Exils lag ja Jerusalem in Trümmern, sodass kein Hebräer es zum Gegenstand seiner höchsten Freude machen konnte. Den richtigen Sinn dieser Stelle haben die alten jüdischen Ausleger erkannt, die alle ohne Ausnahme אַעֲלֶה als Breviloquenz für אַעֲלֶה עַל לִבִּי fassen. Vgl. zu 40, 2. על aber heisst hier nicht „auf" oder „über", sondern „bei". Um nicht diese Partikel in einem Versgliede in zwei verschiedenen Bedeutungen zu gebrauchen, liess der Sänger על לבי aus. על ראש שמחתי ist nähere Bestimmung zu אזכרכי sowohl als zu אעלה. Was der Dichter beteuert, ist dies, dass er sich bei der höchsten Freude das traurige Schicksal Jerusalems zu Gemüte führen will; mit andern Worten, er will sich durch den schmerzlichen Gedanken an Jerusalem die höchste Freude verleiden lassen. So ist diese Stelle in der Synagoge von je her verstanden worden. Später übertrieb man die Sache ungeheuerlich[161]). Die ältere Synagoge aber urgierte den Ausdruck ראש שמחתי und fasste ihn als Bezeichnung der Hochzeit, weshalb sie für das Hochzeitsmahl unter andern auch einen Segenspruch vorschrieb, worin Gott für die künftige Wiedererbauung Jerusalems gepriesen

7 Gedenke, JHVH, den Söhnen Edoms den Tag Jerusalems,
ihnen, die da riefen: „Reisset nieder, reisset nieder,
ihr Inneres bis auf den Grund!“
8 Babylon, du Elende,
Lobenswert, wer dir vergilt deine Tat an uns,
die wir nicht verdient hatten,

---

wird [162]). Sieh Kethuboth 8a und Raschi zur Stelle die zweite Zeile von oben 7 Ueber die Konstr. von זכר vgl. zu 136, 23. Bei dieser Konstr. des Verbums geht der Dativ stets dem Acc. voran, den einzigen Fall ausgenommen, wo letzterer Kasus, wie Neh. 5, 19 und 13, 31, durch ein Suffix ausgedrückt ist. 8 Ueber das hier unübersetztbare בת vgl. zu 45, 13. שדודה ist = Elende, im verächtlichen Sinne. Vgl. M. K. zu Ri 5, 27 und Jer. 4, 30. אשרי ist hier und im folg. Verse in obiger Uebersetzung etwas anders als sonst wiedergegeben, weil hier die Tat dem glücklich gepriesenen Täter keinen materiellen Nutzen, sondern nur Lob für sein Verdienst um die Sache der Gerechtigkeit einbringen kann. Ueber גמולך und das folg. Verbum vgl. zu 18, 6. Diese Bedeutung des Stammes גמל hat schon ein ungenannter alter Uebersetzer bei Field erkannt, der שגמלת ὃ προεποίησας wiedergibt. אל הסלע ist nicht gegen den Felsen, sondern auf dem Felsen. Der Ausdruck ist nur grammatisch Ortsbestimmung, logisch aber Angabe der Art und Weise. Denn נפץ, namentlich von zarten Kindern gebraucht, drückt schon an sich eine Behandlung aus, welche unbedingt den Tod herbeiführen muss, und in dieser Hinsicht kann die Ortsbestimmung nichts hinzufügen. Wie aber diese Ortsbestimmung logisch Beschreibung der Art und Weise sein kann, erklärt sich aus den eigentümlichen Vorstellungen, welche die Hebräer über vergossenes Blut hatten. Das vergossene Blut, dachte man, schreit zum Himmel; vgl. Gn. 4, 10. Wenn aber das vergossene Blut zugedeckt, buchstäblich, z. B. mit Erde zugedeckt wird, schreit es nicht; vgl. Ez. 24, 7 und besonders Gn. 37, 26 und Hi. 16, 18 [163]). Ganz besonders schreit das Blut zum Himmel, wenn es nicht auf die Erde, von welcher es mit der Zeit absorbiert werden müsste, sondern auf einen Felsen vergossen wird. Vgl. Ez. 24, 8 [164]) und M. K. zu Ri. 9, 5. Aus diesem Grunde ist Blut auf einen Felsen vergiessen so viel wie Mord begehen, ohne dafür zu sorgen, dass das vergossene Blut nicht zum Himmel schreit, mit andern Worten, ohne sich ein Gewissen daraus zu machen. In obiger Uebersetzung musste das hebräische Bild natürlich aufgegeben werden.— Was nun das Grauenhafte dieses Rachewunsches betrifft, so muss man bedenken dass nach V. 8 die Babylonier dieselbe Behandlung, welche gegen sie gewünscht wird, Israel hatten werden lassen. Es wird also den Feinden Mass für Mass gewünscht, ein Verfahren, in welchem der Hebräer, selbst wenn es noch so grausam ausfiel, nichts Arges sah, weil es die Art und Weise JHVHes selbst war. Die Kindlein sind allerdings unschuldig, aber sie müssen für ihre Väter leiden. Denn im A. T. werden Kinder in vieler Hinsicht als Besitztümer ihrer Väter betrachtet. Nicht nur fallen Kinder unter Umständen dem Gläubiger des Vaters als Sklaven zu, 2 K. 4, 1, sondern der Vater kann auch sein Kind verpfänden, Neh. 5, 2 [165]) oder verkaufen, Ex. 21, 7. Auch JHVH selbst sieht das Verhältnis zwischen Vater und Kind nicht anders an. Vergreift sich ein Mensch an einem JHVH geweihten Gute, so werden auf den ausdrücklichen Befehl JHVHes die un-

9 lobenswert, wer deine Kindlein packt und zerschmettert
und sich nichts daraus macht!

138.

1 Von David.
Ich preise dich von ganzem Herzen,
im Hause Gottes lobsinge ich dir.
2 Ich werfe mich nieder in deinem heiligen Tempel
und preise deinen Namen für deine Huld und Treue;
denn du hast deine Verheissung verherrlicht
über allen Ruf, in dem du darob standest:
3 An dem Tage, da ich rief, erhörtest du mich.
Du entlockst mir die kühnsten Wünsche.

---

schuldigen Kinder des Frevlers mit ihm verbrannt; vgl. Jos. 7, 15. 24. Oder JHVH geht mit dem Satan eine Wette ein, und um die Wette zu gewinnen, lässt er die Kinder dessen, um welchen gewettet wird, umkommen, Hi. 1, 18—19. Alles das sind Vorstellungen, vor denen wir zurückschaudern. Aber ungefähr um dieselbe Zeit, als Israel diese Vorstellungen hatte, empfahl Plato für das Wohl des Staates die Aussetzung schwächlicher Kinder. Und Plato war doch ein Arier, ein Grieche, dessen Volk in vieler Hinsicht bis auf den heutigen Tag als Muster gilt, und dazu ein Schüler des grossen Sokrates, der beinahe ein Christ gewesen sein soll. Man muss eben, wie bereits an einer andern Stelle gesagt worden, an diese alten Schriften nicht den Masstab unserer Ethik anlegen, welche das Resultat des Fortschritts so vieler Jahrhunderte ist. Zu seiner Zeit stand das Alte Testament auf der höchsten Stufe ethischer Entwickelung, und mehr kann man von ihm vernünftigerweise nicht erwarten.

138.

1 Sämtliche Imperfekta in diesem, wie auch im folg. Verse, sind im Sinne des Präsens zu verstehen. אלהים fasst man hier gewöhnlich im Sinne von „Götter“, lässt es aber unerklärt, wie es der Sänger anstellen will, JHVH in Gegenwart von Göttern zu danken. Oder soll etwa „Götter“ hier so viel sein wie irdische Grosse, Magnaten? Was kann JHVH durch die Gegenwart dieser bei der Danksagung gewinnen? Nein; mit אלהים ist JHVH selber gemeint. „Vor Gott“ oder „in Gottes Gegenwart“ ist so viel wie in seinem Hause, im Tempel. Nur so erklärt es sich, dass am Eingang des Liedes JHVH nicht genannt wird, da es sich von selbst versteht, dass eine Danksagung, welche in JHVHes Heiligtum stattfindet, nur JHVH gelten kann. 2 Für das widersinnige שִׁמְךָ ist שִׁמְעֲךָ zu lesen und zum ganzen dritten Versglied die ähnliche Ausdrucksweise 1 K. 10, 7b zu vergleichen. Der Sinn ist dann der: Du hast durch die uns gewährte Hilfe deine Verheissung verherrlicht über all den Ruhm, in welchem du derentwegen standest. 3 ביום קראתי ist = an demselben Tage, an dem ich rief; sonst würde es einfach בְּקָרְאִי heissen. Die Präposition in בנפשי gehört zur Konstruktion von תרהיבני. רהב ב heisst gegen jemanden zudringlich sein, in ihn dringen, vgl. Jes. 8, 5 und Pr. 6, 8[166]), und הרהיב ב ist faktitiv davon. נפש bezeichnet hier das Verlangen, die Wünsche, und עז steht adverbiell im Acc.

4 Alle Könige der Erde müssen dich preisen,
wenn sie hören, was deine Verheissungen sind,
5 und müssen an den Wegen JHVHes sehen,
wie gross der Edelmut JHVHes.
6 Denn erhaben ist JHVH und sieht doch auf den Niedrigen;
und hoch wie er ist, blickt er tief unter sich.
7 Wenn ich in Not geraten sollte,
wirst du mir freundlich entgegenkommen,

Jemanden in sein Verlangen mächtig, oder richtiger dreist dringen lassen ist so viel wie: ihn durchaus dreist im Wünschen machen, ihn die kühnsten Wünsche aussprechen lassen. Es ist, wie wenn sich der Wunsch wegen der Grösse des Gegenstandes schüchtern und bescheiden der Aeusserung entzöge, dazu aber von dem, der ihn gewähren kann und will, gezwungen würde. 4 Für שמעו ist יִשְׁמְעוּ zu lesen. Jod ist wegen des vorherg. ausgefallen. שמע aber bezeichnet hier nicht das Hören der Aeusserung selbst, sondern das Vernehmen der Kunde davon. Denn die Verheissung JHVHes können die heidnischen Könige nicht gehört haben, wohl aber kann deren Kunde zu ihnen gedrungen sein. Da aber eine Verheissung an sich nichts Rühmliches ist, bis sie erfüllt worden, so muss hier unter אמרי פיך die Erfüllung der Verheissungen JHVHes verstanden werden; vgl. 2 K. 9, 36 דבר יהוה. Ueber den Gebrauch von שָׁמַע vgl. 1 K. 5, 14 b. 5 „Von den Wegen jemandes singen" ist keine hebräische Sprechweise. Auch hat es mit der Konstruktion des Verbums שיר mit ב seine grossen Bedenken, denn Pr. 25, 20 kann hier nicht als Beleg gelten, da an jener Stelle eine falsche Punktation vorliegt. Dort ist nämlich בַּשָּׁרִים, = mit, eigentlich unter den Singenden, für בַּשִּׁרִים zu sprechen. Es bleibt daher nichts übrig, als יָשֻׁרוּ, = sie werden schauen, einsehen, für ישירו zu lesen. Der zweite Halbvers bildet das Objekt zu diesem Verbum, während die Präposition in בדרכי instrumental zu verstehen ist. Ueber כבוד יהוה vgl. zu 102, 16 und 17. 6 גבוה ist ein zweites Prädikat zu יהוה, während יידע absolut gebraucht ist. Die Fassung von ממרחק zeigt obige Uebersetzung. Fasst man גבוה, wie es gewöhnlich geschieht, als Objekt zu יידע, so steckt in der Aussage nichts Grosses, da das Hohe, gleichviel welcher Art dessen Höhe sein mag, natürlicherweise aus der Ferne wahrnehmbar ist. Ausserdem würde das zweite Glied in dieser Fassung nur besagen, dass JHVH mit einem starken Wahrnehmungsvermögen begabt ist, worauf es, namentlich in diesem Zusammenhang, nicht ankommen kann, da hier, wie das erste Versglied zeigt, nur von JHVHes Herablassung bei all seiner Grösse die Rede ist. יידע ist, wie die Parallele zeigt, = er nimmt wahr, blickt, sieht. Natürlich soll es beim blossen Einsehen der gnädigen Herablassung JHVHes nicht bleiben, sondern diese Einsicht soll die Könige zur Nachfolge JHVHes in der Eigenschaft bestimmen, die ihre Bewunderung erregt und ihnen Lob abgezwungen. Könige sind hier gewählt wegen ihrer hohen Würde, die unter den Sterblichen der Würde JHVHes am nächsten kommt. Gewöhnliche Menschen lassen sich nicht tief herab, wenn sie noch so sehr unter sich blicken. 7 Ueber אלך vgl. zu 28, 3. Dass חיה ein freundliches Begegnen und Entgegenkommen bezeichnet, ist schon früher gezeigt worden. על אף ist = berechnet, den Zorn zu erregen, zum Trotz.

wirst, meinen Feinden zum Trotz, die Hand ausstrecken,
und deine Rechte wird mich erretten.
8 JHVH wird es für mich vollenden.
JHVH, deine Huld währet ewiglich,
lass von deiner Hände Werk nicht ab,

139.

1* Ein Psalm. Von David.
JHVH, du erforschest und erkennst mich.
2 Du weisst um mein Tun und Lassen,
durchschaust meine Absichten für die ferne Zukunft.
3 Meinen Weg und mein Lager spürst du aus
und bist vertraut mit allen meinen Bewegungen.

Vgl. Jer. 32, 31 und M. K. zu 2 K. 24, 20. Das Ausstrecken der Hand JHVHes, den bedrängten Sänger zu retten, wird als seinen Gegnern zum Trotz geschehend dargestellt. „Gegen jemandes Zorn die Hand ausstrecken", wie alle Ausleger diese Worte wiedergeben, ist ein Unbegriff. Eigentlich ist hier vom Ausstrecken der Hand gar nicht die Rede, denn תשלח ידך ist nach der Bemerkung zu 125, 3 zu verstehen, nur dass hier die dort durch ב bezeichnete Beziehung nicht ausgedrückt ist. Oben aber ist der hebr. Ausdruck wegen des dem ידך entsprechenden ימינך wörtlich wiedergegeben. Eigentlich ist תשלח ידך = du wirst zu Werke gehen. 8 Unter מעשי ידיך ist hier zu verstehen JHVHes jüngstes Heilswerk an Israel, wofür ihm in diesem Liede Dank gesagt wird. Dieses Werk, wünscht der Sänger, möge JHVH fortsetzen und weiter helfen.

139.

2 Ueber שבתי וקומי vgl. zu 102, 14 und zu 127, 2. Für Tun und Lassen sagt der Hebräer umgekehrt Lassen und Tun. מרחוק ist mit רעי, welches besser רֵעִי gesprochen wird, zu verbinden. Der zusammengesetzte Ausdruck ist = meine Absichten[167]) für die ferne Zukunft; vgl. Hi. 39, 29 למרחוק, worin ל keine präpositionelle Bedeutung hat, sondern nur den adverbiellen Acc. bezeichnet. Das Nähere über diese Funktion der Partikel findet sich M. K. zu Gn. 2, 3. Die Verbindung von מרחוק mit בנתה ergibt einen Unsinn, weil es beim Gedankenlesen auf die räumliche Entfernung nicht ankommen kann. Dagegen macht es einen grossen Unterschied, ob die Gedanken dem nächsten Augenblick oder der fernen Zukunft gelten. Denn in letzterem Falle ist der Denkende selber über seine Gedanken sich nicht klar, und unter diesen Umständen will das Lesen der Gedanken viel mehr sagen. 3 ארחי und רבעי können in Anbetracht des Verbums, dessen Objekt sie sind, nur konkrete Nomina sein, nicht Infinitive. Denn זרית heisst nichts von alle dem, was unsere modernen Ausleger meinen. Noch weniger kann das Wort die Bedeutung „umgeben" haben, welche Ibn Esra ihm beilegt. LXX und alle anderen griechischen Uebersetzer, die das Wort ἐξιχνίασας wiedergeben, wonach Syr. ܥܩܒܬ hat, haben allein dessen Sinn erkannt, wenn sie auch an dieser Stelle von den meisten Auslegern mit Verachtung übergangen werden. Wie aber der Ausdruck, welcher eigentlich streuen und bestreuen heisst, dazu kommt, den Begriff des Ausspürens zu bezeichnen, erhellt aus einer abergläubischen Faselei im Talmud. In Bezug auf die Kobolde, welche den

4 Wahrlich, meiner Zunge fehlt das Wort dafür,
doch, JHVH, du weisst ja dies alles.
5 An allen Seiten hast du mich umschlossen
und hast mich ganz in deiner Macht.
6 Ich weiss durchaus nicht,
kann unmöglich wissen,
7 wo ich hingehen soll vor deinem Geiste,
und wohin fliehen vor deinem Angesicht.

Menschen beständig umgeben, heisst es nämlich im Talmud also: Wer sich von ihrem Spuken überzeugen will, der nehme feine Asche und bestreue damit sein Lager, dann wird er daran am Morgen Spuren wie von Hühnerfüssen wahrnehmen, Berachoth 6a. Vgl. auch die apokryphische Erzählung „Bel und der Drache" 14 und 19. Das Piel von זָרָה nicht nur streuen, sondern auch bestreuen heissen und statt des Gegenstandes den Ort zum Objekt haben kann, beweist Pr. 1, 17; vgl. Raschi zur Stelle. Wegen der ursprünglichen Bedeutung von זֵרָה, aus welcher sich dieses Bild entwickelt, können ארחי und רבעי nur Dinge bezeichnen, die sich wirklich bestreuen lassen, nicht Handlungen. 4 Nach der üblichen Fassung soll der Dichter hier sagen wollen: „noch habe ich das Wort auf der Zunge, so weisst du, Herr, es schon". Aber das heisst, in der eigenen Unkenntnis des Hebräischen den hebräischen Dichter deutsch sprechen lassen. Denn während man im Deutschen sagt, jemandem liegt das Wort auf der Zunge, wenn er nahe daran ist, es auszusprechen, ist das Wort auf der Zunge oder auf den Lippen nach hebräischer Vorstellung das Wort, das man spricht. Dann vergisst man dabei, dass es hier בלשוני heisst, und das ist etwas ganz anderes als על לשוני und תחת לשוני. Ausserdem kann אין ידעת nicht heissen „das du nicht schon kennst", da der Satz nichts enthält, was den Begriff der Negation in sich birgt. Endlich, von allen diesen Schwierigkeiten abgesehen, gestattet der Zusammenhang hier den angeblichen Gedanken nicht. Denn nachdem der Sänger zuvor behauptet hat, dass JHVH seine Absichten für die ferne Zukunft durchschaut, kann er hier unmöglich von dessen Wissen um das Wort reden, welches ihm auf der Zunge schwebt. Mit בלשוני kann nur Hi. 6, 30 verglichen werden. Der Gebrauch des Ausdrucks ist an dieser Stelle nur um ein Haar verschieden. Dort heisst er „in dem, was ich spreche", und hier „in der Sprache, soweit ich sie beherrsche". Das Suff. in כלה aber geht nicht auf מלה, sondern auf den ganzen Inhalt dessen, was bisher von der Vertrautheit JHVHes mit dem Tun und Lassen des Menschen gesagt worden. כי an der Spitze des Satzes ist versichernd. Der Sinn des Ganzen ist also der: Ich kann in der Sprache, so weit ich sie beherrsche, das Wort nicht finden, um die Strenge der Kontrolle auszudrücken, welcher ich von dir unterworfen bin; doch wenn ich sie auch genau zu beschreiben nicht vermag, du kennst sie ja, diese Kontrolle. 5 Ueber jemanden seine Hand tun ist ihn unter seine Kontrolle stellen; vgl. Hi. 9, 33 und 13, 21. 6 דעת ist nicht Substantiv, worunter ohne jede nähere Bestimmung die zuvor geschilderte göttliche Allwissenheit zu verstehen wäre, sondern Infinitiv, zu dem V. 8 das Objekt bildet. 7 Ueber אנה in indirekter Frage vgl. Jos. 2, 5 und Neh. 2, 16, wo die indirekte Frage wie hier von ידע

8 Stiege ich gen Himmel, du bist dort,
und neigte ich mich herab zum Scheol, bist du da.
9 Wählte ich die Säume des Morgens
oder liesse mich im äussersten Westen nieder,
10 auch dort bemächtigte sich mein deine Hand,
und deine Rechte nähme mich in Besitz.

---

abhängt. 8 ואציעה, welches man nicht ohne sprachliche Bedenken „und machte ich zum Lager“ zu übersetzen pflegt, kann auch aus sachlichem Grunde nicht richtig sein. Denn man erwartet hier wie im ersten Versglied ein entsprechendes Verbum der Bewegung, nicht ein Verbum der Hantierung. Darum ist für וְאַצִּיעָה ohne Zweifel וְאֶצְעָה von צעה, sich neigen, senken, zu lesen. Auch LXX, welche das fragliche Textwort *καταβῶ* wiedergeben, können nur so gelesen haben. Käme das Wort von יָצַע, so müsste es, der Form des Verbums im ersten Versglied entsprechend, einfach וְאַצִּיעַ; nicht וְאַצִּיעָה lauten. צעה und nicht das gewöhnliche ירד ist hier gebraucht, weil der Ausdruck ירד שאול nur sterben heissen kann, und vom Sterben an dieser Stelle nicht die Rede ist. Denn hier steht שאול nur für die tiefste Tiefe und ist in diesem Sinne שמים als der höchsten Höhe entgegengesetzt. Ueber diesen Gebrauch von שאול vgl. zu 141, 7. Und weil man hier bei שאול nicht an den Aufenthalt der Toten zu denken hat, kann von JHVH gesagt werden, dass er dort ist. Denn im wirklichen Scheol hat JHVH, wie schon früher gesagt worden, nichts zu tun. שאול steht im Acc., der von dem Begriffe der Bewegung abhängt; vgl. M. K. zu Jes. 51, 14. 9 Die übliche Fassung des ersten Halbverses bietet mancherlei erhebliche Schwierigkeiten. Denn im A. T. hat die Morgenröte sonst keine Fittiche. Dann, da in der Natur die Fittiche den geflügelten Wesen angewachsen sind, so kann diese Vorstellung nur dahin verstanden werden, dass sich der Sänger von der Morgenröte auf ihren Fittichen nach dem äussersten Westen tragen liesse, und danach leuchtet nicht ein, wozu er die Fittiche brauchte, da er ohne solche an die Morgenröte gelangen konnte. Endlich ist das Kommen nach dem äussersten Westen auf den Fittichen der Morgenröte selbst als Bild ganz undenkbar. LXX sprachen כְּנָפַי und fassten שחר als Bezeichnung des Ostens. Das ist etwas besser, aber befriedigend auch nicht. Denn erstens hat der Sänger keine Fittiche und zweitens kommt man noch lange nicht nach dem Osten, wenn man in der Richtung dahin die Fittiche e r h e b t. Aus diesen Gründen muss unsere Stelle anders gefasst werden. אשא ist = wählte ich; vgl. 1 Chr. 21, 11 das sinnverwandte prosaische קבל, wofür 2 Sam. 24, 12 בחר gebraucht ist, wie auch griechisch *αἱρέομαι*. שחר ist Bezeichnung des Ostens, wie schon LXX das Wort fassten, und כנפי ist nicht Fittiche, sondern Säume. Vgl. Saadjas Uebersetzung. So bildet כנפי שחר ungezwungen einen Gegensatz zu אחרית ים. Zwar ist von כנף in der Bedeutung „Saum“ die Endung des St. constr. Pl. gewöhnlich ôth, doch kommt auch sonst in der Prosa ê dafür vor; vgl. Num. 15, 38. 10 Mit תנחני kommt man hier nicht weit, da נָחָה in Kal oder Hiphil nie schlechtweg führen sondern stets nur leiten heisst, es drückt also immer eine dem Objekt wohltuende Handlung aus[168]), von der hier nicht die Rede sein kann. Denn in unserem Psalm handelt es sich so weit nur um das drückende Gefühl, von JHVH

11 Und dächte ich, die Finsternis wird mir sicher helfen
und die Nacht Heil mir bringen —
12 für dich ist auch die Finsternis keine Finsternis;
denn die Nacht leuchtet dir wie der Tag,
die Finsternis wie das Licht:
13 hast du doch mein Innerstes geschaffen,
mich geformt im Mutterleib.
14 Ich danke dir, dass ich so fürchterlich ausgezeichnet bin.
Wunderbar sind alle deine Geschöpfe,
doch mir liessest du besondere Aufmerksamkeit werden:

auf Schritt und Tritt beobachtet zu sein, welches Gefühl der Sänger vorläufig so unerträglich findet, dass er sogar, freilich nur hypothetisch, von einer Flucht vor JHVH spricht. Für תְּנְחֵנִי lese man daher תְּנַחֲלֵנִי = du nimmst von mir Besitz, wirst meiner Herr, und fasse תאחזני in ähnlichem Sinne; vgl. das Substantiv אחזה als Synonym von נחלה. 11 ישופני gegenüber stehen schon die alten Uebersetzer ratlos, und nicht zwei von ihnen stimmen in der Wiedergabe des Wortes überein, weil sie in jedem Falle nur geraten ist. Auch das von Ewald vorgeschlagene und von allen Neuern angenommene יְשׂוּכֵּנִי = יְסֻכֵּנִי scheint mir nicht befriedigend und in den Parallelismus passend. Möglich ist, dass der Text ursprünglich יְשִׁיעֵנִי hatte. Dies passt recht gut zum zweiten Gliede, in welchem אור im Sinne von Heil gebraucht ist. In dieser Bedeutung haben wir das Nomen schon an einer frühern Stelle gefunden. Ueber das Suff. in בעדני vgl. Gn. 2, 21 תחתנה. 12 ממך drückt Sym. aus durch ὑπὲρ σέ, d. i., über deine Sehkraft hinaus, und ihm folgt Baethgen. Tatsächlich aber entspricht die Präposition hier dem من البيان der Araber, und ממך ist = soweit du in Betracht kommst. — Das dritte Glied als Glosse zu streichen, ist durchaus kein Grund vorhanden. Was die Setzung des כ auf beide Seiten des Vergleichs betrifft, so liegt in solchem Falle nicht eine Wiederholung der Vergleichungspartikel vor. Auf der einen Seite ist כ relativ, auf der andern demonstrativ und identisch mit dem demonstrativen K-Laut in כֹּה, כֵּן, bibl. aram. דְּךְ, arab. ذاك und lat. hic. Gewöhnlich geht die demonstrative Partikel, wie hier, der relativen voran, doch fehlt es nicht an Beispielen von umgekehrter Folge; vgl. Jes. 24, 2a 13 Für תְּסֻכֵּנִי sprich תְּסַכֵּנִי von נָסַךְ, welches Jes. 40, 19 und 44, 10 vom Giessen und Formen metallener Kunstwerke gebraucht ist. Das Ganze ist Begründung der unmittelbar vorherg. Behauptung. JHVH schafft das Innerste des Menschen und formt ihn ganz im Mutterleib. Das beweist, dass was im Dunkel sich befindet, ihm so beleuchtet ist, wie das, was zu Tage liegt. 14 Für נִפְלֵיתִי drücken alle alten Uebersetzer נִפְלֵיתָ aus, doch scheint mir diese Lesart auf blosser Konjektur zu beruhen. Wegen des unmittelbar darauf Folgenden glaubte man hier beim Verbum die zweite Person vorziehen zu müssen. Dies erweist sich aber als unnötig wenn man das Ganze richtig fasst. נפשי ist Umschreibung des entsprechenden Fürworts, und מעשיך, ihm entgegengesetzt, bezeichnet alle andern Geschöpfe JHVHes ausser dem Redenden, d. i., ausser dem Menschen, für den der Sänger spricht. Für ידעת ist unbedingt יָדַעְתָּ zu lesen, und נפשי als dessen Objekt zu fassen. Denn נפש wird im A. T. alles Mögliche zugeschrieben, nur nicht Wissen. So wie es

15 Mein ganzes Wesen entging dir nicht,
und ich ward doch im Verborgenen geschaffen,
gewirkt, wohin kein Auge dringt.
16 Meine formlosen Glieder sahen deine Augen,
und sie wurden alle in dein Buch geschrieben,
wie auch die Tage, da sie Gestalt annehmen sollten,
obgleich ihrer keiner noch gekommen war.
17 Wie zahlreich aber sind mir deine Willensbestimmungen,
wie viel nur die wichtigsten unter ihnen!

---

zu Wissen kommt, tritt das Herz dafür ein; vgl. Dt. 29, 8. 1 K. 2, 44. Jer. 24, 7, und besonders Pr. 14, 10, wonach sogar um die Sache der Seele nicht diese selbst, sondern nur das Herz weiss. ידע heisst hier auf etwas achten, ihm Aufmerksamkeit schenken; vgl. Ex. 2, 25 und Pr. 12, 10. Zwischen den beiden Halbversen gibt es nur insofern einen logischen Zusammenhang, als im ersten die sittliche und im zweiten die physische Auszeichnung des Menschen vor den Tieren hervorgehoben wird. Letztere Auszeichnung ist die Folge der ersteren. Da JHVH den Menschen zum sittlichen und ihm wohlgefälligen Wesen heranbilden wollte, hat er auf dessen Entstehung und physische Entwicklung grosse Sorgfalt verwendet, damit er mens sana in corpore sano sei. Die Danksagung für JHVHes ausserordentliche sittliche Bewachung über welche am Eingang des Liedes wie über etwas Drückendes geklagt wurde, ist vermittelt durch die V. 7—12 ausgesprochene Ueberzeugung von der Unmöglichkeit, sich ihr zu entziehen. Der Prozess ist sehr natürlich. Einmal überzeugt, dass es unmöglich ist, sich der strengen Kontrolle JHVHes zu entziehen, entschliesst sich der vernünftige Mensch, sich an sie zu gewöhnen. Je mehr er sich aber an sie gewöhnt, desto weniger drückend wird sie ihm, und desto mehr erkennt er ihren sittlichen Wert, bis er endlich in ihr nichts Lästiges, sondern nur eine Wohltat sieht, wofür er sich zu Dank verpflichtet fühlt. **15** Für עָצְמִי ist עַצְמִי zu lesen und dies im Sinne von Ex. 24, 10. Ez. 2, 3 und Hi. 21, 23 zu fassen. Dass עצם in diesem Sinne sonst nur von Sachen vorkommt, ist wohl rein zufällig. אשר bezieht sich auf das Suff. in עצמי. Dass תחתיות ארץ verschieden ist von ארץ תחתית und nie wie dieses die Unterwelt, sondern stets nur einen entlegenen und unzugänglichen Ort bezeichnet, ist bereits oben zu 63, 10 bemerkt worden. An dieser Stelle bezeichnet der Ausdruck natürlich den Mutterschoss. Der Relativsatz hat adversative Färbung, indem er von dem Menschen, dessen Wesen JHVH durchaus nicht entgeht, etwas aussagt, wonach unter natürlichen Umständen das Gegenteil erwartet werden sollte. Das Ganze von da an bis zu Ende des folg. Verses entfaltet den Inhalt des letzten Satzes im vorhergehenden. **16** Für גָּלְמִי ist גְּלָמַי oder גְּלָמֶי als Plural zu lesen. Dies ist unbedingt nötig, weil sonst nichts da ist, worauf das Suff. in כלם bezogen werden kann. Das erste Subjekt zu יכתבו ist aus גלמי zu entnehmen, und ימים ist ein weiteres ohne Konjunktion angereihtes Subjekt zu demselben Verbum. יצרו, dessen Subjekt ebenfalls aus גלמי ergänzt werden muss, bildet einen Relativsatz in Bezug auf ימים, auf welches Subst. das Suff. in בהם geht. ולא אחד bildet einen Umstandssatz, und לא entspricht dem arab. لا النافية للجنس. לו des Keri ist ganz widersinnig. גלם bezeichnet etwas Formloses. יֻצַּר heisst hier sich ent-

18 Wollt ich sie zählen,
ihrer wären mehr, als der Sandkörner,
ihr Ende bestimmen,
es müsste meine Lebensdauer deiner gleichkommen.
19 Wenn du die gottlose Bande töten wolltest
und „Ihr Blutmenschen, fort von mir!“

---

wickeln, gestalten. ראו עינך ist dichterisch = du sahst; dagegen wäre עינך ראו = du sahst mit deinen eigenen Augen; vgl. zu 44, 2 und zu 92, 12. **17** יקר heisst hier weder teuer sein, noch schwierig sein, sondern bezeichnet, wie das ihm entsprechende Verbum im zweiten Versglied zeigt, Grösse der Zahl. Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. Hithp. des sinnverwandten כבד Nah. 3, 15 und das Adjektiv כָּבֵד in der Verbindung חיל כבד 1 K. 10, 2. רעיך ist רעי in V. 2 entgegengesetzt, doch ist das Nomen hier nicht ganz in demselben Sinne gebraucht. Dort ist darunter einfach des Menschen Vorhaben zu verstehen, hier aber bezeichnet es JHVHes Willen, insofern dieser in seinen Vorschriften zum Ausdruck kommt. ראשיהם ist nicht ihre Summen, was das Wort, wie schon früher nachgewiesen worden, nie heissen kann, sondern = die wichtigsten unter ihnen, eigentlich, diejenigen unter ihnen, welche die Hauptsache sind. **18** Das zweite Versglied pflegt man zu übersetzen „erwache ich, so bin ich noch bei dir“, d. i., „so bin ich noch immer mit dir beschäftigt“. Aber hebräisch ist „bei jemand sein“ nicht so viel, wie „mit ihm beschäftigt sein“. Ausserdem müsste es wenigstens heissen ועודני. Denn in עודי ist עוד immer Substantiv und nicht Partikel. Und endlich wass soll das heissen? Nach Hitzig setzt der Dichter den Fall, dass er Nachts auf seinem Lager über göttliche Dinge nachgedacht hat. Er ist darüber eingeschlafen, und noch als er wieder erwachte, beschäftigten ihn diese Gedanken. Aber diese Vorstellung ist zu kindisch. הֱקִיצֹתִי kann nicht richtig sein. Höchst wahrscheinlich ist dafür הִקְצֵיתִי zu lesen. הִקְצָה als Hiph. von קָצָה mag dem arab. حصى IV.[169]), welches zählen heisst, entsprechen, oder es bezeichnet ein Definieren, wie lat. definio von finis. Das Objekt zu diesem Verbum ist aus dem Vorherg. zu entnehmen. עוד aber ist hier wie bereits gesagt, Substantiv und heisst Dauer, Lebensdauer,[170]) und dann schlechtweg Existenz, Dasein. Diese Bedeutung hat עוד immer in עודי (nicht in עודני). Vgl. 104, 33 und Gn. 48, 15. עם endlich ist = wie. Ueber den Vergleich der menschlichen Lebensdauer mit JHVH selbst statt mit seiner Lebensdauer vgl. Ausdrücke wie רגלי כאילות 18, 34. Wie das erste Glied, so ist auch das zweite konditionell; daher ועודי, mit Waw apodosis. Danach ist der Sinn des zweiten Gliedes der: Wenn ich sie definiren wollte, so würde ein Menschenleben dafür nicht hinreichen. — Wie wir weiter unten sehen werden, schliesst unser Psalm mit einem heftigen Ausfall gegen das Pharisäertum. Und dieser Ausruf über die grosse Anzahl der Gebote JHVHes bildet den Uebergang dazu. Denn es ist, wie wenn der Dichter hier zu JHVH sagte: Deine Vorschriften sind an sich so zahlreich, dass sie der Fromme kaum alle, wie sich gebührt, beobachten kann, und nun kommen noch diese Pharisäer mit einer angeblich mündlichen Ueberlieferung, welche dieselben bis ins Unendliche vermehrt! **19** Es ist nicht wahr, dass אם als Wunschpartikel gebraucht werden kann. Vgl. zu 81, 9 und

20 zuriefest denen, die einen Sophisten aus dir machen,
dein Joch zum Scheine nur tragen wollen —
21 Muss ich, JHVH, nicht hassen, die dich hassen,
nicht hadern mit deinen Widersachern?
22 Mit vollem Hasse hass' ich sie,
für meine Feinde gelten sie mir.
23 Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
prüfe mich und erkenne meine Gedanken;
24 und sieh, ob das Machwerk auf mich einwirkt,
und leite mich in der hergebrachten Weise.

95, 7. Gn. 28, 13, ausser den beiden erstgenannten die einzige Stelle, welche man als Beleg für den Gebrauch des Wörtchens als Wunschpartikel anzuführen pflegt, ist ein Anakoluth und beweist als solches nichts. אם ist hier, wie gegewöhnlich, Bedingungspartikel. אֱלוֹהַּ, welches in den Psalmen höchst selten ist, kommt im ganzen A. T. nirgends im Vokativ vor. Auch kann der Vokativ im Hebräischen nur dann wie hier zwischen das Verbum und sein Objekt treten, wenn das Verbum im Imperativ ist, vgl. 55, 2, 66, 8. 89, 51, oder wenn das Subjekt des Verbums mit dem Vokativ nicht identisch ist, wie 48, 10 69, 30. Ex. 15, 27, sonst nicht.[171]) Es scheint mir daher, dass für אֱלוֹהַּ רָשָׁע nach 84, 11 אָהֳלֵי רֶשַׁע zu lesen ist. Fasst man diesen Ausdruck hier im Sinne von אהלי אדום 83, 7, so passt er zu אנשי דמים im zweiten Gliede vortrefflich. Gemeint sind die Pharisäer, so hässlich auch die Benennungen sind. Ueber אנשי דמים vgl. zu 5, 7. Das zweite Glied gehört noch zur Protasis des Bedingungsatzes, welche erst mit dem folg. Verse zu Ende kommt. Diese Anrede an die Uebeltäter ist bedingungsweise JHVH in den Mund gelegt. Sie kommt, wie nicht selten dergleichen unvermittelt durch ein Verbum des Sprechens; vgl. 8, 5 und zu 55, 28. 59, 7 und 15. Ueber den Sinn der Anrede vgl. zu 6, 9. **20** Ueber ימרוך, welches einfach für יֹאמְרוּךָ verschrieben ist, vgl. zu 119, 57. Hier ist das Verbum gebraucht von der subjektiven Auffassung des Charakters JHVHes. מזמה bezeichnet in diesem Zusammenhang die Sophisterei. Was die grammatische Beziehung dieses Wortes betrifft, so ist es entweder im konkreten Sinne Produktsacc. oder es bezeichnet als Abstractum den Zweck der Deutung und steht dann adverbiell im Acc. In letzterem Falle wäre der Sinn des ganzen Relativsatzes der: die sich dich so vorstellen, wie es ihnen zu ihrer Sophisterei passt. Ueber den den Pharisäern gemachten Vorwurf der Sophisterei vgl. zu 5, 7. נשוא ist wohl für נְשׂאוּ verschrieben, und für das widersinnig עָרֶיךָ scheint עֻלְּךָ das ursprüngliche zu sein. Dann wäre לשוא = zum Scheine. Doch muss diese Fassung des zweiten Gliedes nur als sehr schwacher Versuch zur Erklärung der äusserst schwierigen Worte gelten. — Hier endet die Protasis des mit V. 19 beginnenden Bedingungssatzes. Die Apodosis ist als etwas Selbstverständliches weggelassen. Vgl. Ex. 32, 32 und M. K. zu Gn. 4, 7. Dasselbe geschieht nicht selten auch im Arabischen. Nach dem Zusammenhang mit dem, was unmittelbar darauf folgt, will der Sänger hier sagen, „wenn du die Bande der Gottlosen und der Uebeltäter vernichtetest, dann wäre den Frommen der Kampf mit ihnen erspart". **21** ותקוממיך ist ohne Zweifel für וּבְמִתְקוֹמְמֶיךָ verschrieben. Ueber אתקוטט vgl. zu 119, 158. **24** בי, auf eine Person bezogen, kann nur heissen „in mir", nicht

140.

1 Ein Psalm. * Von David.
2 Errette mich, JHVH, vor den bösen Menschen,
vor ungerechten Leuten behüte mich,
3 die im Herzen Unheil sinnen,
fortwährend Streit erregen;
4 die wie Schlangen züngeln,
deren Rede Otterngift ist. Sela.
5 Behüte mich vor den Händen der Gottlosen,
bewahre mich vor den ungerechten Menschen,
die da planen, mich zu Falle zu bringen.
6 Die Uebermütigen haben mir eine Schlinge gelegt,
und die Heidenfreunde den Pfad entlang Netze gelegt
und mir Gefahren bereitet. Sela.

„an mir“. Aus diesem Grunde kann דרך hier nur etwas bezeichnen, was auf den Redenden von aussen her einwirkt. Wenn man das erwägt, muss man עֹצֶב nicht in der Bedeutung „Schmerz“, sondern im Sinne von Gebilde und Machwerk verstehen. Der zusammengesetzte Ausdruck דרך עצב bezeichnet dann den Einfluss des religiösen Machwerks der Pharisäer. Ihm entgegengesetzt ist דרך עולם = der Weg der Vorzeit, d. i., die hergebrachte Weise JHVH zu dienen, die alte Religion JHVHes. אם stellt den davon eingeleiteten Satz als Bedingung dar, nicht als rhetorische indirekte Frage, in welcher es הֲדֶרֶךְ statt אם דרך heissen müsste. Der Sänger ist also nicht gewiss, dass seine Religionsanschauungen von pharisäischem Einfluss frei sind, was bei der nahen Berührung der beiden Religionsparteien nicht Wunder nehmen kann. Dass sich unser Dichter als Sadducäer oder jedenfalls als kein Pharisäer kundgibt, ist ganz natürlich. Der Pharisäismus war nicht geeignet, einen Dichter zu begeistern. Der einzige Psalm, von welchem sich mit Sicherheit annehmen lässt, dass er von einem Pharisäer herrührt, ist Ps. 119, und der hat nur sehr geringen oder gar keinen ästhetischen Wert.

140.

2 Von נצר kommt das Imperf. mit beibehaltenem Nun nur wie hier in der Pause vor. Vgl. 61, 8. 78, 7. 105, 45. Deut. 33, 9. Pr. 5, 2. Von andern Verba Pe-Nun gebrauchte man die volle Form ebenfalls mit Vorliebe in der Pause, doch kommt sie vereinzelt auch ausser der Pause und sogar vor Makkeph vor; vgl. Jer. 3, 5 und Hi. 40, 24. 4 שננו לשונם bedeutet an dieser Stelle offenbar etwas anderes, als oben 64, 4. Dort ist das Bild, wie der Zusatz כחרב zeigt, gewissermassen kriegerisch; hier dagegen beweist der Vergleich mit der Schlange, dass man dabei an das Züngeln eines Reptils zu denken hat. Ueber תחת שפתימו vgl. zu 139, 4. Wie man in gleichem Sinne על לשונו und תחת לשונו sagte, so drücken auch תחת שפתיו und על שפתיו denselben Begriff aus; vgl. Pr. 16, 27. 6 Schon die Stellung von וחבלים macht es verdächtig; denn es leuchtet nicht ein, warum das Wort als zweites Objekt zu טמנו, wofür es allein angesehen werden kann, nachträglich kommt. Dazu sind die Benennungen für Netz und Schlinge

7 Ich spreche zu JHVH, du bist ja mein Gott,
so vernimm, JHVH, mein lautes Flehen.
8 Erweise dich, Herr, als Macht, die mir hilft,
decke mein Haupt am Tage, da die Waffen klirren.
9 Gewähre nicht, JHVH, die Wünsche der Gottlosen,
lass ihren Anschlag nicht gelingen,
lass sie unmöglich sein. Sela.
10 Lass auf das Haupt derer, die mich falsch darstellen,
das Unheil kommen, von dem sie sprachen.

---

schon ohnedies in diesem Verse gehäuft, da jedes seiner drei Glieder eine solche Benennung aufzuweisen hat, und es ist daher nicht wahrscheinlich, dass das erste Glied deren zwei enthält. Andererseits sind die Feinde V. 2 und 5, wo sie zufällig erwähnt sind, durch je zwei verschiedene Benennungen bezeichnet. Um so eher muss man dies hier erwarten, wo die Feinde handelnd auftreten. Aus diesen Gründen scheint mir, dass der Text ursprünglich וְהוֹלְלִים für נִחְבָּלִים hatte, in welcher Gestalt das Wort natürlich nur Subjekt der folg. Verba sein kann. Ueber הוללים vgl. zu 5, 6. Für diese Lesart spricht der Umstand, dass in unserem Psalm die Feinde offenbar nicht Heiden, sondern schlechte Israeliten sind. 8 Wäre das ganze erste Versglied Vokativ, so dürfte an der Spitze des zweiten אתה nicht fehlen. Deshalb vermute ich, dass der ursprüngliche Text הֱיֵה statt des Gottesnamens hatte. Nachdem Jod aus dem Vorherg. dittographiert worden, änderte man das entstandene יהיה in יְהוָה. Danach ist bloss אדני Vokativ, und עז ישועתי bildet das Prädikatsnomen. An einen Imperativ sich anschliessend, hat auch das Perf. סַכּוֹתָה die Geltung eines solchen. 9 Ueber die Bedeutung von ירומו vgl. den Gebrauch von מרום oben 10, 5 und zu 56, 3 und 4. Das Imperfektum ist precativ zu verstehen, und das Wort bildet einen unabhängigen Satz, dessen Subjekt nicht die Gottlosen selber, sondern ihre Wünsche und Anschläge sind. Diese, fleht der Sänger, mögen unmöglich sein. Um ein Missverständnis in Bezug auf das Subjekt von ירומו zu vermeiden, ist רשע im ersten Halbvers im Singular gebraucht. 10 Diesen Vers pflegen die Neuern gewöhnlich zu übersetzen: „Das Gift meiner Umgebung — das Unheil ihrer Lippen möge sie bedecken.“ Baethgen, der hier durchaus originell sein will, ändert das Schlusswort in יְהִי כּוֹסָמוֹ, was kaum Erwähnung verdient. Man muss aber blind sein, um nicht zu sehen, dass hier ראש מסבי dem ראשי in V. 8 entgegengesetzt, und יכסמו dem dortigen סכותה entspricht. Wenn dem aber so ist, kann ראש hier nur Haupt, nicht Gift heissen, und das massor. יכסמו ist geschützt. מסבי kann nicht meine Umgebung heissen. Dies wäre סְבִיבַי; vgl. 76, 12 und Jer. 48, 17. Das Umändern eines Namens wird 2 K. 23, 34 und 24, 17 durch Hiphil von סָבַב ausgedrückt. Danach kann מסבי sehr gut heissen, „diejenigen, welche mich falsch darstellen“, oder eigentlich „anders darstellen, als ich bin.“ Gemeint sind darunter die Feinde des Dichters, deren Waffe nach V. 4 ihre verleumderische Zunge ist. Deren Haupt, wünscht der Dichter, möge das Unheil bedecken, welches sie durch ihre verleumderische Reden über ihn bringen wollten, d. i., solches Unheil möge über ihr eigenes Haupt kommen, während sein Haupt JHVH deckt und schützt.

11 Er lasse Feuerkohlen auf sie regnen,
lasse sie in Netze fallen, dass sie nimmer aufkommen. —
12 Der Verleumder wird sich im Lande nicht halten,
den Ungerechten wird sein Frevel entgegenführen jähem Sturze
13 und Unheil, wenn JHVH den Elenden Recht schafft,
Gerechtigkeit den Armen.
14 Die Frommen aber werden Anlass haben,
deinem Namen zu danken,
die Redlichen werden vor deinem Antlitz weilen.

141.

1 Ein Psalm. * Von David.
JHVH, ich rufe dich, eile mir entgegen,
vernimm meine Stimme, wenn ich zu dir rufe.
2 Mein Gebet zu dir ist so beständig wie das Rauchopfer,

---

11 Für יִמּוֹטוּ oder יָמִיטוּ ist mit allen Neuern יַמְטֵר zu lesen. באש aber muss zum vorherg. gezogen und mit גחלים eng verbunden werden. גחלים באש ist = Feuerkohlen, wörtlich, Kohlen mit Feuer oder aus Feuer; vgl. zu 9, 10. Für das unerklärliche וּבְמַהֲמֹרוֹת liest man besser וּבְמַכְמֹרוֹת. Bei der grossen Rolle, welche nach V. 6 Netze und Schlingen in den feindlichen Nachstellungen spielen, und in Anbetracht dessen, dass JHVH Mass für Mass gibt, darf das Netz in der gewünschten Bestrafung nicht fehlen. Ausserdem, wenn das fragliche Wort Gruben oder Wassergüsse bezeichnete, müsste es יַשְׁלִיכֵם statt יַפִּלֵם heissen; vgl. Gn. 37, 20—24; Ex. 1, 22; Dt. 9, 21; Jer. 38, 6. 41, 9; Jona 2, 4 und Mi. 7, 19. Aus demselben Grunde kann auch באש nicht mit יפילם verbunden werden; vgl. Ex. 32, 24, wo das Werfen ins Feuer durch השליך, nicht durch הפיל, ausgedrückt ist. Dagegen genügt für das Fallenlassen in Netze die kausative Form von נפל vollständig; vgl. 35, 8. 57, 14. 141, 10. בל יקומו bildet einen auf die Netze und Schlingen bezüglichen Relativsatz, der diese als solche bezeichnet, die ihre Opfer nicht aufkommen lassen. **12** Ueber יכון vgl. zu 101, 7. בארץ ist, da in diesem Liede von heimischen Feinden die Rede ist, = im Lande. Für das völlig unpassende יְצוּדֶנּוּ ist ohne Zweifel יַצְעִדֶנּוּ zu lesen; vgl. Hi. 18, 14. יצודנו ist unpassend, weil die dadurch bezeichnete Handlung das Objekt nicht in Bewegung setzt,[172]) und deshalb למדחפות gar keinen Sinn hätte. Subjekt zu diesem Verbum ist רע, welches natürlich רַע zu sprechen und nicht im physischen, sondern im ethischen Sinne zu verstehen ist. Endlich ziehe man das Anfangswort des folg. Verses, welches dort den Zusammenhang und den Rhythmus nur stört, hierher, lese aber וְרָעוֹת für יָדַעְתָּ, welches die Massora geändert hat, ohne zu verbessern. Dieses רָעוֹת ist in physischem Sinne zu fassen. רע und רעות bilden ein Wortspiel. **14** b ist im Gegensatz zu 12 a zu verstehen. את פניך ist so viel wie: in deinem Wohnsitz, dem heiligen Lande.

141.

1 בקראי ist = so oft ich rufe, denn hier ist, wie sich gleich zeigen wird, nicht von einem einmaligen, sondern vom täglichen Gebete Morgens und Abends die Rede. **2** Von diesem ganzen Verse ist nur der eine Ausdruck משאת כפי

meine Andacht wie das Abendopfer.
3 Tritt vor, JHVH, hüte meinen Mund,
halte Wache an der Oeffnung meiner Lippen.
4 Lass nicht mein Herz zu bösem Vorhaben sich neigen,
mitzutun frevelhafte Taten.
Lass mich mit Uebeltätern nicht verkehren
und von ihren Leckerbissen nicht kosten.

---

richtig verstanden worden, und auch dessen Sinn verdunkelt man dem minder Kundigen durch die wörtliche Uebersetzung „das Aufheben meiner Hände“, worunter der mit der Phraseologie des A. T. etwas weniger Vertraute sich nichts Vernünftiges denken kann. Vor Allem muss bemerkt werden, dass hier nicht ein Wunsch vorliegt, sondern die Angabe einer Tatsache. תִּכּוֹן ist nämlich nicht precativ gebraucht, sondern hat einfach Präsensbedeutung. Wir haben im vorherg. Psalm und an mehreren früheren Stellen gesehen, dass Niphal von כון ein Bleiben und Fortdauern ausdrückt. Hier bezeichnet das Verbum nicht eine Fortdauer, welche gar keine Unterbrechung erleidet, sondern eine regelmässige periodische Wiederkehr. קטרת ist nicht allgemein zu verstehen, sondern bezeichnet das Rauchopfer, welches nach Ex. 30, 7 täglich am Morgen dargebracht wurde.[173]) Insofern entspricht diesem Ausdrucke im zweiten Versglied מנחת ערב. לפניך ist nicht mit תכון zu verbinden, sondern mit תפלתי. Beim Verbum התפלל wird die Beziehung zur Gottheit, zu welcher man betet, in der spätern Sprache ducrh לפני ausgedrückt, vgl. Neh. 1, 4, und das Substantiv hat hier dieselbe Konstruktion, sodass תפלתי לפניך so viel ist wie: mein Gebet zu dir. Ueber die Trennung von לפניך von dem dadurch bestimmten Nomen vgl. Anm. 176. קטרת und מנחת ערב sind beide adverbielle Accusative oder Prädikatsnomina. Danach vergleicht der Sänger hier die Regelmässigkeit seines Gebets Morgens und Abends mit der Regelmässigkeit des am Morgen dargebrachten Rauchopfers, respekt. des Abendopfers. Die Wahl dieser beiden Opfer zum Zwecke des Vergleichs empfahl sich hauptsächlich vom Standpunkt der Kunst, weil dadurch die periodische Wiederkehr des Gebets ganz bestimmt wird, und weil die Opfer JHVH angenehm sind. Es ist allerdings wahrscheinlich, dass im Dichter dabei der Wunsch rege wurde, es möge sein Gebet, welches so regelmässig ist, wie die beiden genannten Opfer, JHVH auch ebenso wohlgefällig sein als diese. Ausgesprochen aber ist dieser Wunsch nicht. 3 שיתה hat kein Objekt, da das Verbum hier intransitiv ist. So wird שית gebraucht in der Militärsprache und heisst, „gegen den Feind Stellung nehmen“; vgl. 3, 7 und Jes. 12, 7. שמרה ist gleichfalls Imperativ, nicht Substantiv, und לפי ist nähere Bestimmung zu beiden Verben. JHVH, wünscht der Dichter, möge Stellung nehmen und Wache halten über seinen Mund. Das feindliche Element ist ein böses Wort, das aus dem Munde kommen könnte. דל ist hier im Sinne von דלת Türe gebraucht. Die Wörterbücher kennen kein zweites Beispiel von diesem Gebrauch unseres Nomens, doch kommt dasselbe auch Pr. 22, 22 in diesem Sinne vor.[174]) 4 להתעולל birgt in sich vermöge seiner Form den Nebenbegriff des Mittuns mit anderen. Ueber die Verbindung עלילות ברשע vgl. zu גחלים באש 140, 11. אישים ist mir sehr verdächtig, da פעלי און sonst siebzehnmal vorkommt und stets ohne jenen Zusatz.

5 Mich mag der Fromme in Liebe schlagen:
ich weise die bittere Arznei nicht zurück.
Ja, ich habe solche noch verteidigt,
als sie deswegen in Not waren.

Auch der Inhalt des letzten Gliedes macht es wahrscheinlich, dass der Text im zweiten nicht richtig überliefert ist. Denn, obgleich das Essen von den Leckerbissen der Uebeltäter nur ein Bild ist, so kann es doch nicht so unvermittelt kommen. Es lässt sich so mancher Gewinnes halber mit Schurken ein, der um keinen Preis mit ihnen zusammen essen würde. Man erwartet daher hier, nachdem zuvor von der geschäftlichen Verbindung mit Uebeltätern die Rede war, etwas über gesellige Annäherung, welche zu dem gemeinsamen Mahle führt. Aus diesen Gründen scheint mir, dass der Text statt des massor. אֶת אִישִׁים ursprünglich אַל אֵשֵׁב עִם hatte. Das Essen von den Leckerbissen ist, wie bereits angedeutet, nur ein Bild. Gemeint ist damit das Anbeissen auf den Köder leichten, aber ungerechten Gewinnes. Es ist also hier gar nicht, wie Baethgen meint, von Gegnern des Sängers die Rede, sondern von Verlockungen der Unehrlichkeit, die leichten Gewinn bringt. Davor ihn zu behüten, bittet der Sänger JHVH. **5** Das Schlagen ist hier nicht bildlich, sondern buchstäblich gemeint. Vgl. zu 119, 58. חסד, im adverbiellen Acc., ist = aus Liebe oder in Liebe. Das zweite Versglied entfaltet offenbar den Inhalt des ersten, und שמן ראש ist Bezeichnung für die Schläge vom Frommen. Wenn aber שמן ראש im Bilde das feine Oel bezeichnet, wie es zur Salbung des Hauptes gebraucht wird, so vermisst man dabei jede Anspielung auf den physischen Schmerz jener Schläge. Denn wohlgemeinte Schläge sind doch auch Schläge, die weh tun, und dieser Umstand kann hier nicht ohne weiteres übergangen werden, Deshalb kann das erste ראש nur, wie 69, 22 und auch sonst öfter, etwas Bitteres bezeichnen. Dieses Bittere muss man sich als zufällig ins Oel geraten denken. Die Beimischung der bittern Substanz lässt das Oel noch brauchbar für die Salbung des Hauptes an sich; aber vom Haupte fliesst das bitter gewordene Oel auf den Bart, vgl. 133, 2, und kommt auf diesem Wege mit den Lippen in Berührung, und das ist unangenehm. In der Sache entsprechen die wohlgemeinten Schläge mit ihrem unbeabsichtigten Schmerz dem zufällig bitter gewordenen Oel. Wie jemand, der der Salbung bedarf, solches Oel trotz seiner Bitterkeit noch braucht, so nimmt der fromme Sänger die ethisch wohltuenden Schläge hin, ungeachtet des vorübergehenden physischen Schmerzes, den sie verursachen. — So gefasst, bildet ראש in seiner Wiederholung, wobei es jedesmal verschiedenen Sinn hat, ein Wortspiel wie das in der Anmerkung zu 141, 3 nachgewiesene. Wenn aber ראש beidemal in demselben Sinne gebraucht ist, gibt es kein Wortspiel, und die Wiederholung desselben Wortes wird unerträglich. — In obiger Uebersetzung ist das hebr. Bild vom bittern Oel unserem Grundsatz gemäss verdeutscht. — כי ist versichernd. עוֹד ist nach dem Zusammenhang = noch mehr. Ueber ותפלתי vgl. zu 109, 4. Die Konjunktion ist = ف und gehört zur Konstr. von עוֹד. Vgl. Jona 3, 4. ברעותיהם ist = in ihrem Unglück. Das Suff. geht auf צדיק, welches kollektiv gebraucht ist. Der Dichter scheint zuletzt zu einem bestimmten Falle überzugehen, zu einem wirklich stattgefundenen Fall, wo ihn einer der Frommen für eine von ihm verdammte Tat körperlich gezüchtigt, welche Züchtigung er

6 Sie waren gefallen in die eiserne Hand ihrer Richter,
die aber hörten auf meine Worte, weil sie ansprechend waren.
7 Etwas tief schneidendes und eindringliches,
das war unsere Verteidigungsrede.

---

nicht nur nicht ahndete sondern noch dadurch lohnte, dass er, als der betreffende Fromme darauf in Unannehmlichkeiten geriet und eines Verteidigers bedurfte, dessen Verteidigung übernahm. Wie sich aus dem unmittelbar darauf Folgenden ergibt, war der Fromme, welcher in seinem religiösen Eifer den Sänger körperlich gezüchtigt hatte, wegen dieses unbefugten Angriffs vor Gericht gestellt worden, doch der Gezüchtigte, weit entfernt, als Kläger gegen ihn aufzutreten, verteidigte ihn noch. Mit der Bitte V. 4 und 5, hängen die allgemeine Beteuerung im ersten Versglied und die Anführung des besonderen, tatsächlichen Vorgangs im zweiten insofern zusammen, als sie zeigen, wie willig der Sänger sich zurecht weisen lässt, selbst durch eine schmerzliche Züchtigung, und wie dankbar er für jede Zurechtweisung ist. Unser Sänger hat also den 139, 2—12 geschilderten Kampf bereits hinter sich. Er kämpft nicht mehr dagegen an, dass JHVH seinen Willen beherrscht und sein Tun und Lassen bestimmt, sondern bietet ihm schon nach V. 3 Mund und Herz freiwillig an und bittet ihn, sie unter seine Aufsicht zu stellen, und sollte dies selbst nicht ohne gelegentliche Züchtigung geschehen können. 6 נשמטו, dessen Subjekt aus dem Vorherg. sich ergänzt, ist im Sinne von שְׁמִטָּה zu verstehen und heisst wörtlich „es war auf sie Verzicht geleistet worden", d. i. man hatte nicht gehofft, sie zu befreien Ueber סלע vgl. zu 40, 8. ידי סלע drückt einen Begriff aus und ist = Hände von Stein, d. i. harte, strenge Hände. סלע ist im St. constr., doch so dass nicht dieses für sich, sondern der zusammengesetzte Ausdruck ידי סלע als rectum angesehen werden muss. Der hier beschriebene Zustand ist der Zustand, in welchem sich die Frommen infolge ihres in Tätlichkeiten ausgearteten Religionseifers befanden, als der Sänger ihre Verteidigung übernahm. Es scheint somit dieses Lied in eine Zeit zu fallen, wo die Israeliten nicht nur unter heidnischer Botmässigkeit standen, sondern auch ihre innern Angelegenheiten von der fremden Regierung kontrolliert wurden. Denn eine israelitische Behörde hätte in einem solchen Falle wohl kaum den frommen Angreifer vor Gericht gebracht. Das Subjekt zu שמעו ist aus שֹׁפְטֵיהֶם zu entnehmen. Unter אֲמָרַי ist des Sängers Rede vor Gericht zu verstehen, in welcher er seinen wohlmeinenden Angreifer verteidigte. נָעֵם, von der Rede gebraucht, heisst ansprechend, einleuchtend sein. Vgl. den Gebrauch des Nomens Pr. 16, 24. 7 Diesen Vers wird man in obiger Uebersetzung auf den ersten Blick wohl kaum wiedererkennen, und dennoch drückt sie dessen Sinn getreulich aus. Eine wörtliche Uebertragung ins Deutsche würde ganz unverständlich sein. Der hebr. Text ist nur in einem einzigen Worte verderbt. Für נִפְזְרוּ ist nämlich נָפֻזוּ zu lesen. נָפַז entspricht dem arab. نفذ und heisst durchdringen. עצמינו, dessen Aussprache sich nicht bestimmen lässt, hat mit עֶצֶם Knochen etymologisch nichts gemein, sondern hängt mit dem arab. عصم zusammen und ist = unsere Verteidigung; vgl. Jes. 41, 21 עֲצֻמוֹת. שאול aber bezeichnet hier nicht den Aufenthalt der Schatten, sondern einfach die tiefste Tiefe; vgl. zu 139, 8. Eine Rede dringt

8 Dieweil meine Augen auf dich, JHVH, Herr, gerichtet sind,
ich bei dir mich berge,
lass mich nicht ohne Schutz.
9 Behüte mich vor der Schlinge, die sie mir gelegt
und vor den Fallen der Uebeltäter.
10 Mögen in ihre Netze die Gottlosen selbst fallen allzumal,
während ich daran vorübergehe.

---

wie spaltend und durchbrechend in die Tiefe ist so viel wie „sie ist schneidend, eindringlich, unwiderleglich und behauptet sich gegen alles". Zu dieser eigentümlichen Sprechweise vgl. in der Sprache der Mischna: יקב הדין את ההר „das Gesetz durchbohre den Berg", d. i. die Entscheidung nach dem Gesetze muss sich behaupten gegen den Kompromiss, darf ihm nicht weichen. Synhedrin 6b. Ganz ähnlich dem Wortlaut unserer Stelle ist eine Aeusserung des Rabbi Nathan. Dieser sagt in Bezug auf Hab. 2, 3: מקרא זה נקב ויורד עד תהום, diese Bibelstelle ist schneidend und dringt bis in die tiefste Tiefe, d. i., dieses prophetische Wort behauptet sich gegen alle fehlgeschlagenen Berechnungen über die Zeit der Ankunft des Messias. Synhedrin 97b. Dass diese beiden rabbinischen Redensarten alten Ursprungs sind, beweist ihr reines, ganz biblisches Hebräisch. — Mit dieser Auslassung über den Effekt seiner Verteidigung will der Dichter selbstverständlich nicht seine rhetorische Gabe rühmen. Sie soll nur beweisen, dass er sein Bestes getan, den Angeklagten zu verteidigen, obgleich dieser wegen eines Angriffs auf ihn vor Gericht stand. — Auf die Gefahr des Vorwurfs hin, dass ich die einschlägige exegetische Literatur nicht genügend beachtet habe, übergehe ich hier alle sonstigen Erklärungen über 5b—7, wonach an dieser Stelle vom „Beten gegen ihre Bosheiten" und vom „Herabstürzen ihrer Richter in die Gewalt der Felsen" die Rede ist. Im Interesse dieser alten klassischen Lieder, die mir durch meine vieljährige Beschäftigung mit ihnen besonders lieb geworden sind, hoffe ich, es kommt einmal der Tag, wo man sich schämen wird, dass Erklärungen wie die sonst zu dieser Stelle gebotenen je für wissenschaftlich gehalten wurden. 8 Dass כי nicht das unmittelbar Vorhergehende begründen kann, muss jedem auf den ersten Blick einleuchten. Wegen der weiten Entfernung und Unterbrechung des Zusammenhangs kann aber auch hier die Begründung der Bitte in V. 4 und 5 nicht vorliegen. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als diese Begründung auf die folgende Bitte zu beziehen. Ueber die Konstr. vgl. Gn. 3, 14 und 17. אל תער ist = lass nicht ungedeckt, d. i., ungeschützt. 9 Bei den Netzen ist hier nach V. 4 und 5 und nach dem Tone des ganzen Liedes an Verlockungen zu ungerechten Handlungen oder zum Abfall von JHVH, nicht an persönliche Nachstellungen zu denken. 10 יחד ist gegen die Akzente zum vorherg. zu ziehen und daher יָחַד zu sprechen. אנכי ist des Nachdrucks halber vor עד gesetzt; vgl. zu 119, 43. עד heisst hier nicht bis, sondern während; vgl. Ct. 1, 12. Doch soll dieses „während" des Sängers Vorübergehen nicht in Gegensatz zum Hereinfallen der Frevler bringen, in welchem Sinne עד unhebräisch ist, sondern nur die Gleichzeitigkeit beider Handlungen ausdrücken. Der Dichter will die Genugtuung haben, den Sturz der Frevler mit anzusehen.

142.

1 * Von David. Als er in der Höhle sich aufhielt. Ein Gebet.

2 Laut rufe ich zu JHVH,
laut flehe ich zu JHVH.

3 Ich schütte meine Klage vor ihm aus,
trage meine Not ihm vor,

4 wenn sich das Herz mir windet.
Du kennst ja meinen Weg —
auf eben dem Pfade, den ich gehen soll,
haben sie mir eine Schlinge gelegt.

5 Blicke hin mir zur Rechten und sieh,
denn niemand nimmt sich meiner an,
alle Zuflucht ist mir abgeschnitten,
niemand kümmert sich um mich.

142.

1 Die Höhle ist die Höhle, wo David an Saul heranschlich und ihm einen Zipfel vom Mantel abschnitt; vgl. 1 Sam. 24, 4. und 5. In unserem Psalm aber ist absolut nichts da, was diese Ueberschrift eingeben konnte. Wohl aber konnten im folg. Psalm V. 8. und V. 8. zur Annahme der genannten Situation führen. Denn an ersterer Stelle mochte man in מחשכים eine Bezeichnung für Höhle erblicken, und an letzterer die Worte „lass mich wissen, welchen Weg ich einschlagen soll", dahin verstehen, als hätte David um Rat gebeten, ob er Saul auf der Stelle töten sollte, wie seine Leute es verlangten, oder nicht. Sieh M. K. zu 1 Sam. 24, 5. Es liegt daher die Vermutung nahe, dass unser Psalm ursprünglich mit dem folg. ein Lied bildete und erst später von ihm getrennt wurde. In dieser Weise würde sich auch erklären, warum die Ueberschrift zu Ps. 143 für die Alten noch nicht feststand, und LXX dort am Eingang nach לדוד den Zusatz ברדף אתו בנו haben. **4** Ziehe mit Hupfeld die ersten drei Worte zum Vorhergehenden. Dann streiche nach zwei guten Handschriften das Waw in ואתה. Ueber נתיבתי vgl. zu 119, 105. Der Ausdruck kann nicht, wie Theodoret und Bar Hebraeus meinen, den sittlichen Wandel bezeichnen, denn in diesem Sinne ist נתיב unhebräisch. Gleichwohl ist der Hinweis auf JHVHes Wissen um die Wege des Sängers zugleich ein Hinweis auf dessen frommen Wandel. JHVH kennt die Wege des Sängers und weiss, dass wenn er sich auf den Weg begibt, es niemals geschieht, um etwas Unrechtes, meist um etwas Gutes zu tun. Um so himmelschreiender ist es, dass ihm auf dem Wege, den er gehen will, Gefahren bereitet werden. Denn nach einem jüdischen Glauben kann niemandem auf dem Wege Gutes zu tun etwas Böses zustossen. Vgl. Joma 11a. **5** Die Anrede ist immer noch an JHVH. Waw in ואין ist, wie 60, 13., begründend. JHVH soll rechts hinblicken, weil die Not dort ist. Denn nach der Rechten ist, wie schon früher bemerkt worden, der Angriff gerichtet, und eben deshalb ist auch daselbst der Schutz nötig. Ueber מכיר vgl. Ruth 2, 10. מנוס übersetzt Baethgen „Flucht". Aber das kann das Wort nicht heissen. Flucht ist מנוסה. Dagegen ist מנוס der Ort, wohin man flieht. Hier bezeichnet der Ausdruck nicht

6 So schreie ich denn zu dir, JHVH,
spreche: du bist ja meine Zuflucht,
mein Alles im Lande der Lebenden.
7 Höre auf meine laute Klage,
denn ich bin sehr schwach;
errette mich von meinen Verfolgern,
denn sie sind mir zu stark.
8 Ziehe mich aus der Enge,
damit ich deinen Namen preise,
wenn die Frommen zu Ehren kommen,
wenn du mir unverdiente Wohltaten erweisest.

143.

1 Ein Psalm Davids.
JHVH, höre mein Gebet, vernimm mein Flehen,
in deiner Treue erhöre mich, in deiner Liebe.
2 Und gehe nicht ins Gericht mit deinem Diener,
da kein Lebender gegen dich Recht hat.

---

die Stätte sondern die Person, zu welcher man flieht. Vgl. V. 6 מחסה und Jes. 20, 5. מבט die Person, zu der man sich versieht. 8 Der zweite Halbvers lässt nach dem überlieferten Text den Vers ohne Parallelismus. Auch ist יכתרו unerklärlich. „Gekrönt werden“ kann das Wort nicht heissen. כֶּתֶר, von dem das Verbum in dieser Bedeutung angeblich denominiert ist, kommt erst im Buche Esther vor, und dieser Umstand macht eine solche Denominierung höchst unwahrscheinlich. Ebenso wenig kann das Verbum „umgeben“ im freundlichen Sinne bedeuten, sodass der Satz etwa besagt, dass wenn den Israeliten geholfen wird, Heiden sie umgeben, d. i., sich ihnen anschliessen werden. Denn die Heiden können nicht im voraus צדיקים genannt werden. Ausserdem ist das, was sich anschliesst, nicht Umgebung, sondern Anhängsel, wie denn auch in den Propheten von den an Israel sich anschliessenden Heiden Niphal von לָוָה mit אל oder על gebraucht wird, vgl. Jes. 14, 1 und 56, 3. Mir scheint daher, dass כִּי יִכְבְּרוּ für כִּי יַכְתִּרוּ zu lesen ist. כָּבַר heisst, viel, gross sein, dann in hoher Stellung sein oder zu solcher gelangen. Vgl. den Gebrauch des sinnverwandten רבה Pr. 28, 28. 29, 2. 16 [175]). Kal von כבר kommt zwar sonst nicht vor, aber auch Hiphil findet sich nur zweimal, Hi. 25, 16. und 36, 31.

143.

1 Hier gehört im zweiten Gliede die Präposition in beiden Nomina nicht zur Konstr. von עֲנֵנִי, sondern bezeichnet die Norm, wonach JHVH beim Erhören verfahren möge. Unbegreiflich muss es erscheinen, wie man an dieser Stelle צדקה im Sinne von Gerechtigkeit fassen kann, da gleich darauf JHVH gebeten wird auf Gerechtigkeit nicht zu bestehen. 2 Der Ausdruck צָדַק לִפְנֵי פ' heisst nicht vor jemandem gerecht sein, d. i. von ihm einem anderen gegenüber gerecht befunden werden, sondern bei jemandem etwas zu gut haben, in den Beziehungen zu ihm selbst ein Verdienst haben. Vgl. den Ausdruck צְדָקָה לִפְנֵי פ'

3 Denn der Feind verfolgt mich bis aufs Blut,
zieht im Leben mich in den Staub,
versetzt mich in Finsternis wie die Toten der Urzeit.
4 Und es verschmachtet mir die Seele,
mein Herz erstarrt in mir.
5 Ich gedenke der Tage der Vorzeit,
sinne über all dein Tun,
denke nach über dein Wirken.
6 Ich strecke meine Hände nach dir aus,
meine Seele lechzt nach dir wie in dürrem Land. Sela.
7 Erhöre mich schnell, JHVH,
meine Ausdauer ist zu Ende;
verhülle vor mir dein Antlitz nicht,
oder ich gleiche denen, die ins Grab gesunken.
8 Lass mich bald dein huldvolles Wort hören,
denn auf dich ist mein Vertrauen;

Dt. 24. 24, 18[176]). 3 דִּכָּא לָאָרֶץ ist = er hat zu Boden gedrückt. Jemandes Leben zu Boden drücken scheint so viel zu sein wie ihm eine Behandlung werden lassen, in Folge deren er in bitterer Armut leben muss; vgl. zu 44. 26 מֵתֵי עוֹלָם sind die Toten der Urzeit, zum Unterschied von den jüngst Verstorbenen. Der Vergleich der Finsternis, zu der Israel verdammt war, mit der, in welcher sich die Toden der Urzeit befinden, setzt die Vorstellung voraus, dass die Schatten im Scheol, je länger sie sich daselbst aufhalten, desto schattenhafter werden, und dass mit ihrer Schattenhaftigkeit auch die Finsternis ihres Aufenthaltsorts zunimmt. Dabei ist aber durchaus nicht nötig, dass die Schatten periodisch nach einer finstereren Abteilung der Anstalt versetzt werden. Man kann sich die Sache auch in der Weise denken, wie es manchem Unglücklichen auf Erden geht, der langsam erblindet, sodass ihm heute schon dunkel ist, was ihm gestern noch hell war. 5 Das verschmachtende Herz klammert sich an die Erinnerung der besseren Vergangenheit und sucht sich daran zu laben. 6 Die Erinnerung an die Huld und die hilfreichen Taten JHVHes erweckt aber die Sehnsucht nach deren Wiederkehr. Denn zum Unterschied von פרש כפיו, welches nur von Bittenden und Betenden gebraucht wird, heisst פרש ידיו die Hände nach dem Herbeigerufenen und Verlangten ausstrecken als Gebärde der Sehnsucht. Vgl. Jes. 65, 2 und Thr. 1, 17[177]). Man sieht also auch hier, worauf schon früher aufmerksam gemacht worden, dass יד und כף keineswegs promiscue gebraucht werden. — Im zweiten Versglied ist kein Verbum des Durstens zu נפשי zu ergänzen. Für den Hebräer genügt dafür der in לְךָ enthaltene Begriff der Bewegung vollständig. Vgl. den Ausdruck עיני פ׳ אל פ׳ 123, 2. Ueber כְּאֶרֶץ עֲיֵפָה vgl. zu 63, 2, woraus das zweite Glied offenbar entlehnt und verkürzt ist. 7 רוחי ist = meine Ausdauer; vgl. Pr. 18, 14 und besonders die Ausdrücke קצרה רוחו Hi. 4 und קֹצֶר רוּחַ Ex. 6, 9, wovon כלתה רוחי offenbar eine Steigerung ist. ונמשלתי hängt von אל תסתר ab und drückt einen Zustand aus, der eintreten würde, wenn JHVH sein Antlitz ja verhüllen sollte. 8 Ueber בבקר vgl. zu 5, 4.

Tu den Weg mir kund, den ich gehen soll,
denn ich verlasse mich ganz auf dich.
9 Errette mich von meinen Feinden,
JHVH, mein Gott, meine Zuversicht.
10 Gewöhne mich, deinen Willen zu tun,
denn du bist ja mein Gott;
deine Absicht ist gut,
du wirst auf ebner Bahn mich führen.
11 Um deines Namens willen JHVH,
komm mir freundlich entgegen,
befreie mich in deiner Liebe aus der Not.
12 Und vertilge meine Feinde in deinem Grimme,
und vernichte alle meine Widersacher,
denn ich bin ja dein Diener.

144.

1 Von David.
Gepriesen sei JHVH, mein Hort,
der meine Hände zum Kampfe übt,
meinen Sinn zur Kriegsführung;

חסדך als Objekt zu einem Verbum des Hörens kann nur heissen: dein huldvolles Wort; vgl. 51, 10. Der Weg, um dessen Kundtuung gebeten wird, ist die Art, JHVH zu versöhnen und seine Gunst wieder zu gewinnen. Uns dünkt, dass der Sänger bei dieser Bitte an die verschiedenen Religionsrichtungen seiner Zeit, besonders an die beiden vorherrschenden, die pharisäische und sadducäische, dachte, deren eine ihm an dem Unheil Israels schuld zu sein schien, ohne dass er bestimmt wusste welche es war. Wenn dem wirklich so ist, war der Sänger ein ehrlicher Pharisäer, oder ein solcher Sadducäer, wahrscheinlicher aber letzteres; vgl. zu 139, 24. **9** Wenn das zweite Versglied einen vollständigen Satz für sich bildete so könnte dieser nur das Vorherg. begründen und müsste durch כי eingeleitet sein. Am besten liest man daher אֵלִי כִּסְלָתִי als Vokativ. Nachdem כ aus dem Folgenden dittographiert worden, erlitt auch das folg. Wort seine Veränderung. **10** Ueber למדני vgl. zu 119, 108. רוחך ist = deine Absicht. Vgl. Pr. 1, 23 und das in einer frühern Anmerkung über jene Stelle Gesagte. **11** Ueber תחייני vgl. zu 138, 7. **12** Für וּבְחַסְדְּךָ ist wohl וּבַחֲרוֹנְךָ zu lesen; vgl. zu 54, 7.

144.

1 קְרָב ist der Kampf, bei welchem es nur auf physische Kraft ankommt; ihm gegenübergestellt, bezeichnet מלחמה die Strategie, die Taktik, die Kriegsführung als Kunst; vgl. Pr. 20, 18. 24, 6. Deshalb wird nach der Bemerkung zu 8, 4 ersteres mit den Händen, letzteres dagegen mit den Fingern in Verbindung gebracht. In ähnlicher Weise schreibt ein Prophet den gemeinen Mord den Händen, die raffinierten Verbrechen aber den Fingern zu; vgl. Jes. 59, 3. In obiger Uebersetzung ist das hebr. Bild von den Fingern aufgegeben und der

2 der da ist meine Zuflucht und meine Burg,
meine Veste und meine Rettung;
bei dem mein Schild ist, und bei dem ich mich berge,
der mir Völker unterwirft.
3 „JHVH, was ist der Mensch, dass du auf ihn merkst,
was der Menschensohn, dass du auf ihn achtest?
4 Der Mensch gleicht einem Hauch,
seine Tage dem Schatten dessen, das sich bewegt.
5 JHVH, neige den Himmel unter dir und steige herab,
berühre die Berge, dass sie rauchen.
6 Schleudre Blitze und zerstreue sie,
entsende deine Pfeile und bring sie in Verwirrung.

Gedanke passender deutsch ausgedrückt. 2 חַסְדִּי ist hier ein unmögliches Wort. Für אלהי חסדי, wie Kimchi meint, kann der Ausdruck nicht stehen. Wer hier auf Jona 2, 9 hinweist, beweist nur, dass er jene Stelle missverstanden hat.[178]) Das von Krochmal vorgeschlagene חִסְנִי kommt im A. T. nicht vor. Am wahrscheinlichsten hatte der Text ursprünglich מַחְסִי für חַסְדִּי. Zuerst wurde Mem aus Versehen weggelassen, dann das verstümmelte Wort nach falscher Diagnose behandelt, was die massor. Lesart zur Folge hatte. Für וּמְפַלְטִי lies nach der Bemerkung zu 18, 3 וּמְפַלְּטִי. Endlich lese man לוֹ, welches allein zu dem folg. בּוֹ passt, statt des widersinnigen לִי. לוֹ מָגִנִּי heisst eigentlich, bei ihm ist mein Schild, doch ist dies so viel wie „er ist mein Schild"; vgl. 3, 9a und 7, 11. Im zweiten Versglied ist für עַמִּי nach den meisten alten Versionen und vielen hebr. Handschriften עַמִּים zu lesen. עמי könnte nur Israel bezeichnen, und auf dies passt הרודד, welches ein tyrannisches, unbarmherziges Unterwerfen bezeichnet, durchaus nicht. 3 In diesen Fragesätzen wäre wohl כי תדעהו und כי תחשבהו gewöhnlicher, vgl. 8, 5, Gn. 31, 36. 37, 26, Ex. 3, 11, doch kommt auch, wie hier, die Konstr. mit konsekutivem Waw beim abhängigen Verbum vor; vgl. Jes. 51, 12. Diese letztere Konstr. ist nur bei nicht wechselndem Subjekt denkbar, während die andere mit כי in dieser Hinsicht unbeschränkt ist. 4 Der Inhalt dieses wie auch des vorherg. Verses, an sich klar genug, ist im Zusammenhang nicht leicht zu erklären. Mir scheint diese Auslassung über die Nichtigkeit des Menschen die Bitte V. 5—8 einzuleiten. Danach wäre der Sinn der: Der Mensch ist an sich nichts; er erhält erst seinen Wert durch sein gebührendes Verhalten zu JHVH. Was kann daher JHVH an den Heiden gelegen sein, die ihn nicht bekennen und nur sein Volk bedrücken? — כצל עובר ist nach alter rabbinischer Auslegung = wie der Schatten von etwas, das in Bewegung ist; vgl. Midrasch Koheleth Kap. 1. Sehr treffend werden also die flüchtigen Tage des Menschen mit dem Schatten verglichen, den z. B. ein Vogel im Fluge wirft, und der selbst als Schatten keinen Bestand hat. 5 שמיך ist hier = der Teil des Himmels, wo du stehst. 6 Sieh zu 18, 15, woher dieser Vers offenbar entlehnt ist. Hier aber haben ותפיצם und ותהמם ihre gewöhnliche Bedeutung, und die Suffixa in diesen Verben beziehen sich auf die Feinde Israels. Auch in der mittelalterlichen

7 Dann strecke deine Hand aus der Höhe,
reisse mich heraus und rette mich aus mächtigen Wassern,
aus der Gewalt der Fremden,
8 deren Mund Falschheit redet
und deren Eid Meineid ist."
9 Gott, ein neues Lied sing' ich dir,
auf zehnsaitiger Harfe spiele ich dir:
10 „Der Königen Sieg gewährt,
der seinen Diener David dem gottlosen Schwert entriss,
11 er hat mich herausgerissen aus der Gewalt der Fremden,
deren Mund Falschheit redet,
und deren Eid Meineid ist,
12 dass unsere Söhne neuen Turmpfeilern gleichen,
unsere Töchter Ecksäulen,
zu Bildern in einem Palaste geschnitzt.

---

hebräischen Poesie werden oft biblische Sätze in ganz anderem Sinne gebraucht. Es galt solcher Gebrauch für Witz, und der Witz für je feiner, je entfernter der neue Sinn von dem ursprünglichen war. Diese Wortspielerei reicht bis ins Altertum. So werden im Talmud halachische Aussprüche nicht selten so angeführt, dass sie ethische Bedeutung erhalten.[179]) 7 Für יָדֶיךָ lies nach allen alten Versionen und sehr vielen hebr. Handschriften יָדְךָ. 8 ימין bezeichnet hier wie auch unten V. 11 beidemal den Eid; vgl. arab. يمين und Tosifta Nedarim Kap. 1 zu Anfang האומר ימינה הרי זו שבועה, wenn jemand ימינה sagt, so ist dies ein Eid.[180]) In seiner eigentlichen Bedeutung ist an die Verbindung von ימין mit שקר nicht zu denken. Die Beschreibung der Feinde als Lügner und Meineidige berechtigt zur Annahme, dass es sich hier um treulose Bundesgenossen handelt, welche gegen das israelitische Volk vertragsbrüchig geworden waren und es mit Krieg überzogen hatten. Diese Bitte um Errettung ist hier blosse Wiederholung aus der Zeit der Not, denn unser Lied gibt sich schon durch seinen Anfang als Danklied kund. Aus diesem Grunde, und weil die Not Sache der Vergangenheit ist, wird sie im ganzen Liede nicht geschildert, sondern nur flüchtig und in allgemeinen Ausdrücken in der Bitte erwähnt. Die Wiederholung der Bitte im Dankliede dient nur dazu, der Darstellung ihrer Erfüllung Lebhaftigkeit zu geben. 9 שיר חדש ist hier = ein Lied anderer Art. So wird was nun folgt bis zum Schluss genannt in Bezug auf das oben V. 3—8 aus der Vergangenheit wiederholten Lied. 10 Was nun folgt bis ans Ende ist, wie bereits gesagt, das vorerwähnte „neue Lied". Darin wird der glückliche Zustand beschrieben, welcher auf die Errettung folgte. רעה ist dem Zusammenhang nach = gottlos. 11 Nach dem kurz vorher Gesagten sind hier die beiden ersten Worte פְּצֵנִי וְהַצִּילֵנִי als Perfekta zu sprechen. 12 אשר steht im adverbiellen Acc. und ist = in einer Weise, dass. Das hier angewendete Bild pflegt man mit 128, 3 zu vergleichen. Allein der Vergleich ist nicht richtig. Dort ist das Bild durchgehend, denn wie die Söhne, wird auch die Mutter mit einer Pflanze verglichen. Hier aber sind nach dem massor. Texte die Söhne mit Pflanzen,

13 Unsere Speicher sind voll, überfliessend,
ein Speicher für jede Gattung.
Unsere Schafe sind zu Tausenden,
zu Zehntausenden auf unseren Fluren.

---

die Töchter dagegen mit Bauwerken verglichen. Das Bild wäre also hier zur Hälfte vom Ackerbau und zur Hälfte von der Architektur hergenommen, was kaum denkbar ist. Da nun, soweit die Töchter in Betracht kommen, der architektonische Charakter des Bildes über allen Zweifel feststeht, so kann, wenn das Bild ursprünglich einförmig war, wie man erwarten muss, nur beim Vergleich der Söhne der Text falsch überliefert sein. Und bei näherer Betrachtung wird es mehr als wahrscheinlich, dass כִּנְטִיעֵי מִגְדָּלִים, statt כִּנְטִיעִים מְגֻדָּלִים zu lesen ist. Eccl. 12, 11 wird das Verbum נטע vom Einschlagen eines Nagels gebraucht. Danach kann נְטִיעֵי מִגְדָּלִים sehr gut die in die Erde eingeschlagenen Pfeiler bezeichnen, welche den Turm tragen. Dann geht aber auch das Suff. in בנעוריהם nicht auf die Söhne, sondern auf die Turmpfeiler. Von diesen Pfeilern, welche einmal נטיעים heissen, kann eben so gut נעורים gebraucht werden, wie Hi. 14, 8 von der Pflanze חזקין. Der Zusatz בנעוריהם ist nötig, um das Bild zu vervollständigen. Denn die Pfeiler, auf denen der schwere Turm ruht, kommen mit der Zeit aus ihrer senkrechten Lage, weshalb die Söhne in ihrer strammen, kerzengraden Haltung nur mit jungen, d. i. mit jüngst eingeschlagenen Pfeilern verglichen werden können. Das Hauptmoment oder gar das alleinige Moment im Vergleich kann die gerade Haltung nicht bilden, da diese bei den Kindern als unmittelbare Folge des errungenen Sieges über die Feinde Israels undenkbar ist. Das eigentliche tertium comparationis in beiden Bildern ist die Zusicherung des heimatlichen Bodens. Hätten die Feinde gesiegt, so wären die Söhne und Töchter Israels als Gefangene in Feindes Land weggeführt worden. So aber ist ihnen die Heimat so sicher, wie den Turmpfeilern und den Ecksäulen der ihnen ursprünglich angewiesene Ort. Nebenbei mag der Dichter bei diesem Vergleich auch an das Moment des Kerzengraden in der Haltung gedacht haben, namentlich bei den Söhnen. Diese stramme, kerzengerade Haltung ist bei Gefangenen und Sklaven, die sich beugen und ihren Rücken krümmen müssen, nicht möglich. Bei den Töchtern mag noch dazu das Schöne ein Moment im Vergleiche bilden. מחטבות = ist geschnitzt, nicht gemeisselt, da חטב nur von Holz, nicht von Stein gebraucht werden kann. היכל ist = Palast. An den Tempel konnte der Dichter wegen der geschnitzten weiblichen Figuren an den Säulen nicht denken. — Den Zusammenhang dieses Teiles unseres Liedes mit dem vorherg. haben wir oben kurz, aber doch genügend angedeutet. LXX bemühen sich, in anderer Weise einen Zusammenhang herzustellen, und ändern von hier an sämtliche Suffixa der ersten Person Pl. in die dritte Person Pl. um und beziehen sie offenbar auf בני נכר, wodurch die ganze schöne Schilderung durchaus zwecklos wird, und der Schlussvers vollends ausser Zusammenhang kommt. — Wer daran zweifelt, dass die alten Uebersetzer Textkritik geübt, dem muss das Verfahren der LXX an dieser Stelle allen Zweifel benehmen. 13 Für מְזָוֵינוּ lies מְזָנֵינוּ. מְזָן, wie der Singular lauten würde, kommt von זון und heisst Getreidespeicher. Das Wort ist Nebenform von מָזוֹן, zu dem es sich so verhält, wie מָצָד zu מָצוֹד. Ein Substantiv מָזוּ gibt es nicht. Auch für מִזַּן ist מָזָן zu lesen. מָזָן אל זַן ist = ein

14 Unsere Landwehr ist friedlich beschäftigt,
kein Vortrab, kein ausrückendes Heer,
und kein Jammergeschrei in unseren Gassen.“ —
15 Wohl dem Volke, dem es also ergeht,
wohl dem Volke, dessen Gott JHVH ist!

145.

1 **Ein Lobgesang. Von David.**
Ich will dich verherrlichen, mein göttlicher König,
und deinen Namen preisen immer und ewig.
2 An jedem Tage will ich dich preisen
und deinen Namen rühmen immer und ewig.

Speicher für jede Gattung. Durch diesen Zusatz wird erst die Beschreibung der Getreidefülle vollständig. Die Wahl des aram. oder nach Noeldecke persischen זַן erklärt sich aus dem Wortspiel, welches das Wort mit מִזַּן bildet. Denn, wie schon früher bemerkt worden, sind hebräische Schriftsteller auf das Wortspiel so erpicht, dass sie es herbeiführen wie sie nur können. „Von jeglicher Art“ kann מִזַּן אֶל זַן nicht heissen. Dafür ist מִן . . . אֶל unhebräisch. 14 Für אַלּוּפֵינוּ lies אֲלָפֵינוּ, welches aber nicht „unsere Rinder“, „sondern unsere Tausende“, d. i., „unsere Regimenter“ heisst. Unsere Regimenter sind belastet ist so viel wie: unsere Krieger gehen friedlichen Beschäftigungen nach. Das Lasttragen ist Bezeichnung für friedliche Beschäftigung, weil man während dessen kampfunfähig ist. Die Bezeichnung des ungestörten Friedens durch einen Zustand, worin Krieger in friedliche Lastträger sich verwandeln, erinnert an Jes. 2, 4 und Mi. 4, 3, wo in ähnlicher Weise die Umarbeitung der Kriegswaffen zu Ackerbaugeräten als Zeichen dauernden Friedens erscheint. פרץ hat mit dem gleichlautenden Nomen, welches Riss und Breche bedeutet, etymologisch nichts gemein, sondern hängt mit dem arab. فرط zusammen. Das arab. Wort bezeichnet einen Boten, der zum Wasser vorausgeschickt wird. Sein hebr. Aequivalent teilt mit ihm diese Bedeutung und bezeichnet auch ausserdem den Vortrab. Das Nähere hierüber sieh M. K. zu Am. 4, 3, und zu Mi. 2, 13. יוֹצֵאת ist substantivisch gebrauchtes Particip und bezeichnet die in den Krieg ausrückende Mannschaft; vgl. Am. 5, 3. צוחה ist das Jammergeschrei der Weiber und Kinder beim Ausziehen der Männer und Väter. 15 Mit ככה wird im ersten Gliede auf den V. 12—14 geschilderten Segen hingewiesen. Das zweite Glied führt diesen Segen auf seine Quelle zurück.

145.

1 Aus dem Ausdruck אֱלוֹהַי הַמֶּלֶךְ statt מַלְכִּי וֵאלֹהָי schliesst Baethgen, dass Israel Gott nicht mehr als *seinen* König anruft, sondern als den König schlechthin, der über Alles herrscht. Das hört sich sehr gelehrt an, zeigt aber in Wirklichkeit von ungenügender Kenntnis des hebr. Sprachgebrauchs; vgl. die Anrede אדני המלך an einen irdischen König 1 Sam. 24, 9. 2 Sam. 14, 9. 16, 4 und öfter. Ausserdem bleibt ja noch das Suff. in אלהי, welches mit einer universalistischen Anschauung des Redenden über Gott sich nicht gut ver-

3 Gross ist JHVH und hochgepriesen gar sehr,
unendlich die Verherrlichung, die ihm wird:
4 Ein Geschlecht rühmt dem andern deine Werke,
und deine Machttaten verkünden sie.
5 Von dem herrlichen Glanz deiner Majestät sollen sie reden,
von deinen Wundern will ich singen.
6 Und von der Macht deiner furchtbaren Taten sollen sie sprechen
und von deinen Grosstaten will ich erzählen.
7 Das Lob deiner grossen Güte sollen sie lallen
und deine Liebe laut verkünden.
8 Gnädig und barmherzig ist JHVH,
langmütig und huldreich.
9 JHVHes Güte gilt Allen
und seine Barmherzigkeit allen seinen Geschöpfen.
10 Es loben dich, JHVH, alle deine Geschöpfe,
und preisen dich deine Frommen.
11 Von der Herrlichkeit deines Reiches sprechen sie
und von deiner Macht reden sie,
12 den Andern von deinen Machtaten erzählend
und von dem herrlichen Glanze deines Reiches.
13 Dein Königtum ist ein Königtum für alle Zeitalter,
und deine Herrschaft durch alle Geschlechter.

---

trägt. 3 Die Stellung des Subjekts zwischen beiden Prädikaten ist eine Eleganz die sich auch in der gemeinen Prosa findet; vgl. 1 Sam. 4, 18. מאד bestimmt beides, das Particip und das Adjektiv. גדלתו kann hier nicht „seine Grösse“ heissen. Denn von der Grösse JHVHes an sich ist im ersten Versgliede die Rede, und hier erwartet man einen neuen Gedanken. Der Ausdruck bezeichnet hier die JHVH als dem Grossen von den Menschen zu teil werdende Verehrung. Vgl. Esther 6, 8. Nachdem im Vorhergehenden von JHVHes Grösse an sich die Rede war, wird hier hinzugefügt, dass das Ende seiner Verehrung wegen solcher Grösse nicht abzusehen ist. 4 Hier haben wir die Begründung von 3b. Weil eine Generation der anderen die Taten JHVHes preist, lässt sich das Ende seiner Verehrung nicht absehen. 5 Für וְדִבְרֵי ist nach LXX und Syr. יְדַבְּרוּ zu lesen und dieses zum ersten Versglied zu ziehen; vgl. den Bau des folg. Verses 6 Im zweiten Halbvers ist der Plural des Kethib vorzuziehen. Das Keri will den Numerus des Nomens mit dem Singularsuffix am Verbum in Uebereinstimmung bringen, was aber, namentlich in der Poesie, nicht unbedingt nötig ist. Uebrigens könnte man hier das Verbum mit Suffix sehr gut אֲסַפְּרֶנָּה = אֲסַפְּרֶן sprechen. Doch ist dies, wie gesagt, unnötig. 7 Ueber יביעו vgl. 19, 3. 11 Nach dem uns bereits wohlbekannten hebr. Sprachgebrauch bezeichnet hier בני אדם gegenüber חסידיך im vorherg. Menschen, welche nicht JHVHes Fromme sind, d. i. Menschen im allgem. 13 Der Streit darum, ob dieser Vers aus Dan. 3, 33 entlehnt oder

14 JHVH stützt alle, die dem Falle nahe sind,
und richtet auf alle Gebeugten.
15 Aller Augen warten auf dich,
und du gibst ihnen ihre Nahrung zur rechten Zeit,
16 reichlich spendend
und völlig befriedigend alles, was lebt.
17 JHVH ist liebevoll in allen seinen Wegen
und huldreich in allen seinen Taten.
18 JHVH ist nahe allen, die ihn anrufen:
allen, die mit Recht ihn anrufen dürfen.
19 Den Wunsch seiner Verehrer erfüllt er
und ihren Angstruf hört er und schafft ihnen Abhilfe.
20 JHVH behütet alle, die ihn lieben,
und vertilgt alle Frevler.
21 JHVHes Lob singet mein Dichtermund,
dass jeder Sterbliche seinen heiligen Namen preise
immer und ewig.

---

hier ursprünglich und dort entlehnt ist, ist ein Streit um des Kaisers Bart. Die Zeit zwischen der Abfassung Daniels und diesem Psalm kann nur eine sehr kurze gewesen sein, und um jene Zeit sprach man von JHVH so, wie es hier und dort von ihm heisst. Die fraglichen Worte brauchen also weder hier noch dort entlehnt zu sein. Der Plural von עולם ist nicht nur nachexilisch, sondern sehr spät. עולמים ist = saecula, Zeitalter. **14** Die Nunstrophe, welche LXX, Syr. und Hier. hier bieten, scheint mir unecht. Der Dichter kann die fehlende Strophe nicht ausgelassen haben, wohl aber ein Abschreiber aus Versehen. Hiernach scheint aber, dass der massor. Text im Grunde auf einer einzigen Vorlage basiert. **15** Das Suff. in בעתו ist nicht wie Kimchi und Baethgen meinen, distributiv = cuivis in tempore suo. Es bezieht sich überhaupt nicht auf die Geschöpfe, sondern auf אכלם. Vgl. Ruth. 2, 14 לעת האכל, wie auch Dt. 11, 14. 28, 12., wo unmöglich gesagt sein will, dass JHVH jedem Einzelnen den Regen zu geben verheisst, wann er dessen bedarf. **16** Ueber die Ausdrucksweise im ersten Gliede vgl. zu 104, 28. רָצוֹן ist das, was das lebende Wesen verlangt, weil es ihm gut tut, ist also = רְצוֹנוֹ. Das Suff., wegen dessen Abwesenheit diese Auffasung von Manchen verworfen wird, ist fortgelassen, weil das Wort im adverbiellen Acc. steht und daher grammatisch undeterminiert bleiben muss. Das Ganze bildet einen Umstandssatz. **18** ל in לְכֹל ist verschieden zu verstehen von dem in לְכָל und leitet eine Beschränkung des Vorhergehenden ein. Denn im zweiten Versglied wird das vorherg. כל קראיו auf solche beschränkt, die ein Recht haben, JHVH anzurufen, d. i., die seinen Willen tun und so seinen Schutz verdienen. In diesem beschränkenden Sinne haben wir ל schon früher gefnnden. Ueber באמת vgl. M. K. zu Jer. 4, 2. 19. Wie רצון hier das Gewünschte bezeichnet, so ist שועתם = eorum deprecatio **21** Der Satz des zweiten Gliedes ist, wie die Voranstellung des Verbums zeigt, dem des

146.

1 Halleluja.
Rühme, meine Seele, JHVH.
2 Ich will JHVH rühmen, so lange ich lebe,
meinem Gotte lobsingen, so lange ich bin.
3 Vertraut nicht auf Vermögende,
auf den Menschen, der sich selbst nicht helfen kann.
4 Geht ihm der Odem aus, wird er wieder Staub;
an jenem Tage wird zu nichte alles Rechnen auf ihn.
5 Wohl dem, dessen Beistand ist der Starke Jacobs,

---

ersten untergeordnet. Der Dichter verkündet JHVHes Ruhm, damit es ihm jeder Sterbliche darin nachtue. Denn wie in dem Parallelismus von 89, 2 אודיע בפי dem vorherg. אשירה entspricht, so weist hier das auf den Dichter bezügliche פי auf die ästhetische Form hin, welche JHVHes Ruhm durch die poetische Darstellung gewinnt. Diesem פי gegenüber steht im zweiten Gliede als Subjekt des Satzes כל בשר und bezeichnet jeden Menschen der nicht Dichter ist; vgl. zu V. 11. Der Sinn des Ganzen ist also der: Ich bringe in Liedern JHVHes Ruhm zum Ausdruck, damit jeder Mensch der nicht selber Dichter ist, mir nachsingen und so JHVHes Ruhm in würdiger Weise verkünden kann. Kürzer, als es hier geschieht, könnte dieser Gedanke gar nicht ausgedrückt werden, schöner nicht bei den bescheidenen Mitteln, welche der hebräischen Sprache zu Gebote stehen. Dieser Schluss des Liedes ist für uns insofern von besonderem Interesse, als wir hier, und nur hier, aus des Dichters eigenem Munde erfahren, dass er direkt für liturgische Zwecke dichtete.

146.

1 Ueber הללויה zu Anfang des Liedes vgl. zu 104, 35. 2 Ueber בעודי vgl. zu 139, 18. 3 Es ist nicht wahrscheinlich, dass hier unter נדיבים heidnische Machthaber zu verstehen sind, um so weniger, da von Krieg und Kriegsnot im ganzen Liede nicht die Rede ist, sondern JHVH nur darin als alleiniger Helfer in aller Not gepriesen wird. Daher fasst man נדיבים an dieser Stelle besser allgemein, ohne bestimmte Beziehung. Das Wort braucht hier auch nicht gerade Fürsten zu bezeichnen. Dem Hilfsbedürftigen gegenüber ist jeder, der ihm hilft oder auch nur helfen kann, ein נדיב. Wie die letzten drei Worte zu verstehen sind, ist aus obiger Uebersetzung ersichtlich. Für diese Fassung spricht auch, wie sich bald zeigen wird, manches im folg. Verse. 4 Die Begründung des unmittelbar Vorhergehenden durch den Hinweis auf den Tod, gegen welchen absolut keine Hilfe ist, und ביום ההוא im zweiten Gliede zeigen, dass wir 3b richtig gefasst haben. Für die Feststellung der Unzulänglichkeit des Menschen, wo es gilt andern zu helfen, braucht nicht auf den Tod hingewiesen zu werden; irgend ein Unfall tut es auch. ביום ההוא wiederum, welches die Gleichzeitigkeit der in beiden Gliedern beschriebenen Zustände stark hervorhebt, beweist, dass die Veranlassung des Gedankens des ersten Gliedes nicht dieselbe ist wie im zweiten, was aber nur möglich ist, wenn im ersten Gliede bewiesen werden soll, dass der Mensch sich selbst nicht helfen kann. — Das Suff. in עשתנותיו, welches Nomen nur hier vorkommt, ist objektiv zu fassen. 5 In אל kommt hier nur der Begriff

dessen Hoffnung auf JHVH, seinen Gott, geht,
6 der geschaffen hat Himmel und Erde,
das Meer und alles, was darin ist.
Er, der der Redlichkeit beflissen ist immerdar,
7 schafft den Unterdrückten Recht,
gibt den Hungrigen Brot.
JHVH löst die Bande der Gefangenen,
8 JHVH schafft Licht denen, die zur Finsternis verdammt;
JHVH richtet auf die Gebeugten,
JHVH liebt die Frommen,
9 JHVH schützt die Fremdlinge.
Er erhält Waisen und Witwen,
die Frevler aber führt er in die Irre.
10 Möge JHVH König sein für ewig,
dein Gott, Zion, für alle Geschlechter! Halleluja.

147.

1 Rühmet Jah, denn er verdient Lobgesang,
unsern Gott, denn er ist liebreich, des Ruhmes würdig.

---

der Stärke zur Geltung, sodass אל יעקב ganz identisch ist mit אביר יעקב 132, 2, 5. Das Suff, in אלהיו geht auf יעקב. 6 Wie der Artikel in השמר zeigt, der bei sämtlichen Partizipien in V. 6—9 fehlt, bilden die letzten drei Worte einen neuen Ansatz und sind daher mit dem Folg. zu verbinden, sodass השמר Subjekt zu den beiden andern Partizipien ist. Die ganze massor. Abteilung dieser drei Verse ist konfus. אמת bezeichnet hier nicht die Treue, sondern die Redlichkeit als Attribut JHVHes. 7 Ziehe das dritte Glied zum Folgenden. 8 Das überschüssige Glied des vorherg. Verses bildet mit dem ersten und zweiten Gliede hier eine ganze Strophe, während der Rest zusammen mit 9a wiederum eine Strophe für sich ausmacht. פקח עורים ist bildlich zu verstehen. Blind ist, wer zu finsterem Kerker verdammt ist, und dessen Augen lösen ist so viel wie ihn daraus befreien, vgl. Jes. 42, 7. 9 Bei der Verbindung des ersten Gliedes mit dem Vorherg. leidet der Rhythmus nicht, da das zweite und dritte Glied eine Strophe für sich geben. 10 ימלך kann nur precativ verstanden werden. Denn bei der einfachen Aussage müsste es יהוה ימלך mit vorangestelltem Nomen heissen. JHVH ist König, wenn es keine heidnische Herrschaft über Israel gibt. Vgl. zu 10, 16.

147.

1 הללויה ist hier nicht wie sonst eine Art Interjektion, sondern bildet, wie die darauf folgende Begründung zeigt, einen vollständigen Satz. Aus diesem Grunde wird der Ausdruck hier besser הללו־יה, zwei Worte gesprochen. Für זַמְּרָה! ist זִמְרָה als Substantiv, נַאֲוָה für נָאוָה zu lesen, und אלהינו gegen die Akzente als zweites Objekt zu הללו mit dem Folg. zu verbinden. טוב bezieht sich auf יה, und נאוה wie auch נעים auf אלהינו. Beides aber, טוב und נאוה, ist nach der Be-

2 JHVH erbaut Jerusalem wieder,
sammelt die Verbannten Israels.
3 Er heilt die, deren Herz gebrochen,
lindert ihre Schmerzen.
4 Er bestimmt das ausrückende Heer der Sterne,
weist jedem von ihnen seinen Rang an.
5 Gross ist unser Gott und mächtig,
und seine Gewandtheit unbeschreiblich.
6 JHVH richtet auf die frommen Dulder,
er erniedrigt die Gottlosen bis in den Staub.
7 Immer wieder danket JHVH im Liede,
lobsinget unserem Gotte auf der Zither;
8 ihm, der den Himmel mit Wolken überzieht,
der Erde Regen bereitet,
auf den Bergen Gras wachsen lässt;
9 der dem Vieh gibt seine Nahrung,
den jungen Raben, wonach sie rufen.

---

merkung zu 33, 1 im Sinne von würdig, wert zu verstehen. זמרה und תהלה stehen beide im Acc. des Wertes. Baethgen gibt zu, dass der Versbau nach der üblichen Fassung ungewöhnlich ist. Tatsächlich aber ist die übliche Erklärung dieser Stelle wegen vieler positiven Einwendungen, die sich dagegen erheben lassen, ganz und gar unhaltbar. Doch müssen der Kürze halber diese Einwendungen hier übergangen werden. **4** Das Partizip מֹנֶה hat Pielbedeutung; vgl. דֹּבֵר, כֹּזֵב, קֹנֶה und mehrere andere Partizipien von Verben, die in Kal ungebräuchlich sind. Ueber מספר = zu Felde ziehende Schar vgl. das zu 22, 18 über das Verbum ספר Gesagte. Dass man sich die Sterne kriegerisch dachte, zeigt Ri. 5, 20. Die Präposition in לכוכבים umschreibt den Genitiv. Das zweite Glied besagt nicht, dass JHVH die Sterne bei Namen nennt, sondern dass er ihnen Namen gibt. Namen geben aber ist als höchste Autorität andern ihren Rang anweisen. Vgl. Ruth 4, 11, wo וקרא שם so viel ist wie „und werde zur höchsten Persönlichkeit“. [181]) — In der üblichen Fassung will der Sänger hier nur sagen, dass JHVH gut zählen kann und ein starkes Gedächtnis hat, und das wäre nichtssagend. **5** תבונה bezeichnet in dieser Verbindung das Verwaltungsvermögen, die Fertigkeit im Leiten; vgl. 78, 72. Dass man an dieser Stelle bei מספר nicht an Zahl denken kann, wird wohl jedem einleuchten. [182]) Aber Mass oder gar Grenze und Ende, wie man den Ausdruck wiederzugeben pflegt, kann er nicht bedeuten. Das Wort heisst hier Beschreibung; vgl. Ri. 7, 15. **7** Dass ענה in seiner Bedeutung „singen“ auf den blossen Refrain eines Liedes sich beschränkt, ist schon früher bemerkt worden. Hier ist der Refrain auch genannt. Denn תודה bezeichnet in diesem Zusammenhang den Kehrsatz הודו ליהוה כי טוב כי לעולם חסדו; vgl. 1 Chr. 16, 41 und 2 Chr. 7, 6. Der Sinn ist also eigentlich der: Stimmt an ein Lied mit dem Refrain „Danket JHVH, denn er ist gütig u. s. w.“ **9** Die jungen Raben sollen auf Gott besonders angewiesen sein, weil sie von

10 JHVH braucht des Rosses Stärke nicht,
noch mag er die Beine des Menschen.
11 Gefallen hat JHVH an seinen Verehrern,
an denen, die auf seine Huld harren.
12 Preise JHVH, Jerusalem,
rühme deinen Gott, Zion.
13 Denn er hat deine Tore fest verriegelt,
gesegnet, die dich im Innern auferbauen.
14 Er schafft in deinem Gebiete Frieden,
gibt dir den besten Weizen in Fülle.
15 Er entsendet sein Gebot zur Erde,
gar schnell fliegt sein Wort.
16 Er gibt Schnee, der weiss wie Wolle,
streut Reif, der grau wie Asche ist.
17 Er wirft sein Eis hin, das nur wie Brocken ist,
doch wer kann vor seiner Kälte bestehen?
18 Er entsendet sein Wort, und es lässt sie schmelzen,
er gibt nur leisen Befehl, sie zerfliessen in Wasser.

---

den alten vernachlässigt werden. Vgl. Har. Mak. 18 يا رازق النّعس في عشّه und die Bemerkung des Scholiasten. אשר יקראו ist, wie schon Ewald es richtig fasst, = das, wonach sie rufen, und insofern entspricht der Ausdruck dem לְחֶמְה im ersten Halbverse. **10** a Vgl. 68, 32 und die Anmerkung z. St. **13** Für בָּנַיִךְ ist wohl wie der Parallelismus verlangt, בֹּנַיִךְ zu lesen. Wenn JHVH V. 2 Erbauer Jerusalems genannt wird, so ist, wie dort das zweite Versglied zeigt, damit nur gemeint, dass er die Rückkehr der Exulanten nach der Heimat geschehen liess. Hier dagegen ist von dem tatsächlichen Wiederaufbauen der heiligen Stadt die Rede, und das geschah durch ihre Bürger unter JHVHes Segen. **14** Objekt zu שם ist גבולך, und שלום ist Produktsaccusativ. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Gn. 43, 27 השלום אביכם und 1 Sam. 35, 6 אתה שלום. **17** Der Zusatz כפתים scheint die folg. rhetorische Frage vorbereiten und sagen zu wollen, dass man von blossen Brocken eine solche Kälte nicht erwarten sollte. **18** Subjekt zu ימסם ist דברו, nicht JHVH. Ueber die Konstr. vgl. zu 105, 20. רוחו, gegenüber דברו im ersten Gliede, ist = sein Wörtchen, nicht sein Wind;[183]) vgl. 33, 6. רוח kann nur in der Bedeutung Geist oder Atem JHVH zugeschrieben werden, nicht aber in der Bedeutung Wind. Seinen Atem blasen oder blasen lassen heisst atmen und dann auch sprechen; vgl. zu 12, 6 und zu 27, 12. Wie nun im Englischen „to breathe" leise sprechen heisst, so bezeichnet der Ausdruck hier und der ähnliche Ausdruck Ex. 15, 10, einen leisen, d. i. nicht nachdrücklichen Befehl. Gewählt ist der Ausdruck in beiden Liedern aus ähnlichem Grunde. Dort, weil zum Zusammenschlagen des Meeres, das nur eine Rückkehr zum natürlichen Zustande war, ein weniger nachdrücklicher Befehl JHVHes genügte als zur übernatürlichen Spaltung desselben; hier, weil in Palästina Tauwetter die Norm ist. — Subjekt zu יזלו ist Schnee, Reif und Eis, während מים Prädikats-

19 Er tat Jacob seine Gebote kund,
seine Satzungen und Vorschriften Israel.
20 Keinem andern Volke hat er so getan:
daher wissen sie auch nicht, was Rechte sind. Halleluja.

148.

1 Halleluja.
Rühmet JHVH im Himmel,
rühmet ihn in den Höhen.
2 Rühmet ihn, alle seine Engel,
rühmet ihn, all' seine Scharen.
3 Rühmet ihn, Sonne und Mond,
rühmet ihn, alle hellen Sterne.

---

nomen ist. Der ganze Satz heisst also eigentlich „sie fliessen als Wasser", d. i., in Gestalt von Wasser. In der Darstellung V. 16—18 spiegeln sich die Schicksale Israels ab. Die Kälte ist ein Bild von Israels Not, und das Tauwetter von dessen Befreiung daraus. Es gibt hier zwischen Bild und Sache ausser diesem noch manche Berührungspunkte, wovon der folgende besonders hervorgehoben zu werden verdient. Der Schnee, der Reif und das Eis schmelzen, und darauf sammeln und vereinigen sich deren verschiedene weithin zerstreute Elemente im Bache zu einer einzigen gleichartigen Masse. Ebenso sammelt JHVH die in den Ländern verschiedener heidnischer Völker zerstreuten Israeliten, wo sie während ihres langen Aufenthalts notwendigerweise verschiedene heidnische Sitten angenommen, und bringt sie in die Heimat zurück und vereinigt sie wieder zu einem Volke gemeinsamer Sitten und gemeinsamen Volkstums. 20 Waw in ומשפטים ist = ف, welches das Folgende als Resultat des Vorhergehenden bezeichnet. Das Nomen selbst ist hier nicht vox media, denn gewisse Gesetze hat ja jedes Volk, sondern bezeichnet Gesetze nach Recht und Gerechtigkeit. Ganz verkehrt ist die Kritik, welche hier am Text pfuscht, an ומשפטים das Suff. der dritten Person Sing. anhängt oder auch ohne dies den Ausdruck auf JHVH bezieht, יְדָעוּם in יֹדְעִים umändert und so das zweite Versglied vollständig überflüssig macht, weil es dann ganz genau dasselbe besagt wie das erste, und den beiden letzten Versen ihre Pointe nimmt. Nein, der Text ist hier ganz richtig überliefert, nur muss man die Worte richtig verstehen. Als die grösste aller Gnadentaten JHVHes an Israel wird im vorhergehenden Verse das Gesetz genannt, welches JHVH ihm gab. Um zu zeigen, wie gross diese Gnade ist, wird nun hier auf die Tatsache hingewiesen, dass die heidnischen Völker, denen JHVH kein Gesetz gab, auch keine gerechten Gesetze haben. Um diesen Gedanken gehörig zu würdigen, darf man nicht vergessen, dass Recht und Gerechtigkeit die Grundlage der Religion Israels bilden.

148.

1 מן השמים ist = im Himmel; vgl. Ausdrücke wie מנגד, מימין, ממעל, מתחת und mehrere andere. 2 Unter צבאיו sind ebenfalls Engel zu verstehen; vgl. Jos. 5, 14. 15. Im letzten Gliede wird jede Engelschar aufgefordert, JHVH im Chore zu preisen, im ersten ist die Aufforderung individuell an jeden Engel, sich an seinem Chore zu beteiligen. 3 כוכבי אור sind helle Sterne. Die dunklen

4 Rühmet ihn, du höchster Himmel
und ihr, Wasser über dem Himmel.
5 Sie sollen den Namen JHVHes rühmen,
denn er gebot, und sie entstanden.
6 Er hat ihren Bestand gesichert für immer und ewig,
ihn zum Gesetz gemacht, dass nicht aufhört.
7 Rühmet JHVH auf der Erde,
ihr Meeresungeheuer und alle Fluten,
8 Feuer und Hagel, Schnee und Dunst,
Sturmwind, der du seinen Befehl vollführst;
9 ihr Berge und alle Hügel.
Fruchtbäume und Cedern;
10 Wild und alles Vieh,
Gewürm und beschwingte Vögel;
11 ihr Könige der Erde und alle Völker,
Fürsten und alle Herrscher der Erde;
12 Jünglinge und Jungfrauen,
ihr Alten und Jungen.
13 Sie sollen den Namen JHVHes rühmen,

Sterne sind also ausgeschlossen, etwa aus demselben Grunde, wie nach Lev. 21, 18 Priester mit körperlichen Gebrechen vom Dienst am Altar ausgeschlossen sind. **5** ist nicht, wie Baethgen meint, der vorläufige Grund, der V. 12 wieder aufgenommen und weiter ausgeführt wird, sondern der alleinige Grund für den Preis JHVHes aus dem Munde der ersten Abteilung der dazu Aufgeforderten, die hier endet und aus den Wesen im Himmel besteht. Denn die himmlischen Wesen kümmern sich so gut wie gar nicht um das grosse Ereignis auf Erden, welches Veranlassung zu diesem Liede war und welches die irdischen Elemente und die ganze Natur mit den Glücklichen, denen es galt, mitfeiern müssen; vgl. M. K. zu Dan. 11, 1. Der alleinige Grund zum Preise JHVHes ist darum für die himmlischen Wesen der, dass sie ihm ihr Dasein verdanken. **6** נתן heisst hier machen (reddere). Das Subjekt dieses Verbums ergänzt sich aus dem Vorhergehenden, während חק Produktsaccusativ ist. Der Sinn des Ganzen ist danach der: JHVH hat den Bestand des Himmels und der Erde zum Naturgesetz gemacht. ולא יעבר ist = und es tritt nicht ausser Kraft; vgl. Esther 1, 19. 9, 27.[184]) So erklärt sich der Singular des Verbums, ohne dass man mit Delitzsch zum rabbinischen Kniff greifen muss, ihn als individuellen Singular zu fassen, oder mit den andern leichthin den Text zu ändern. **7** Ueber מן הארץ vgl. zu V. 1. **8** קיטור ist in diesem Zusammenhang = Dunst. **11** Neben מלכי ארץ scheint לאמים Republiken zu bezeichnen. Unter שפטי ארץ sind Herrscher zu verstehen, welche nicht den Titel König führen. **12** Das erste Versglied nennt unverheiratete Leute ohne Rücksicht auf Alter. Nach dem Alter werden die Angeredeten erst im zweiten Versglied eingeteilt, wo jedoch נערים nicht Knaben, sondern junge Leute bezeichnet. Ebenso umfasst זקנים Leute beiden Geschlechtes. **13** Für

denn erhaben ist sein Name allein,
seine Majestät ist über der Erde wie im Himmel.
14 Er hat seinem Volke hohe Macht verliehen,
er, dem da gilt der Lobgesang seiner Frommen,
seines Volkes Israel, das ihm nahe ist. Halleluja.

149.

1 Halleluja.
Singet JHVH ein neues Lied,
sein Lob mit dem Chor seiner Frommen.
2 Es freue sich Israel seines Gönners,
Zions Söhne sollen frohlocken über ihren König.

---

diese Begründung des Preises JHVHes kommt, wie bald klar werden wird, besonders, wenn nicht ausschliesslich, der Mensch in Betracht. Vom Menschen wird mehr verlangt, als von den Engeln. Denn während die Engel nach V. 5 nur aus dem Grunde JHVH preisen sollen, weil sie ihm ihr Dasein verdanken, wird von dem Menschen gefordert, dass er aus Erkenntnis der Hoheit JHVHes ihn preise. Eine solche Anforderung aber kann nicht leicht an die anderen lebenden Wesen und an die Natur im allgemeinen gestellt werden. Die gewöhnliche, sehr oft vorkommende Verbindung ist „Himmel und Erde“. Die umgekehrte Ordnung findet sich nur hier und Gn. 2, 4, an letzterer Stelle nachdem es am Anfang des Verses wie gewöhnlich השמים והארץ heisst. Dieser Umstand zeigt, dass die von der Regel abweichende Ordnung nicht zufällig ist. An diesen beiden Stellen scheint ארץ vorangestellt zu sein, weil die Erde im Zusammenhang die Hauptsache ist. Dort heisst es daher in der Ueberschrift wie gewöhnlich „Himmel und Erde“, beim Uebergang zur Sache aber ist die Wortfolge umgekehrt. Und in ähnlicher Weise steht auch hier bei der Angabe des Grundes zum Preise JHVHes für die irdischen Wesen und Elemente ארץ voran. In obiger Uebersetzung aber ist diese Verbindung des Wohlklangs wegen für das deutsche Ohr etwas freier wiedergegeben. Uebrigens liesse sich diese Wiedergabe vielleicht auch sprachlich begründen. **14** Die Präposition in לעמו ist blosse Umschreibung des Genitivs. Diese Umschreibung ist hier fast geboten, weil, da קרן im St. constr. dieselbe Aussprache behält, וירם קרן עמו irrtümlich als gleichbedeutend mit וירם עמו קרן verstanden werden könnte. תהלה ist Apposition zum Subjekt von וירם und, = Gegenstand des Lobes. Für das unmögliche קְרֹבוֹ lies קְרָבוֹ von קָרֹב, arab. قَرُبَ. Das Nomen kommt sonst nicht vor; aber das Hebräische bildet von sehr vielen intransit. und namentlich solchen Verben, welche eine räumliche Beziehung ausdrücken, ein Nomen dieser Form; vgl. אָרֹךְ, גָּדֹל, קָצֵר und רֹחַב.

149.

1 Fasse mit Ewald תהלתו als ein zweites Objekt zu שירו. Ueber die Verbindung שירו תהלתו vgl. 106, 12. Die Neuern machen unter Ergänzung eines Verbums, nämlich „erschalle“, aus dem zweiten Versglied einen vollständigen Satz für sich. Aber woher sollte sich ein solches Verbum ergänzen? Ueber בקהל חסידים vgl. zu 22, 26 und besonders zu 35, 18. **2** עשיו braucht, wie schon früher einmal gesagt worden, nicht notwendig Plural zu sein. Der Ausdruck bezeichnet hier nicht JHVH als den Schöpfer Israels, sondern als den, der es dazu

3 Sie sollen seinen Namen preisen im Reigen,
mit Paukenschlag und Zitherspiel ihm lobsingen.
4 Denn JHVH ist seinem Volke huldvoll,
verleiht den frommen Duldern Ansehen durch Sieg.
5 Es frohlocken die Frommen über die Schätze,
können nicht genug jubeln.
6 Das Lob Gottes ist in ihrem Munde
und ein zweischneidig Schwert in ihrer Hand,
7 Rache zu üben an den Heiden,
abschreckende Beispiele an den Völkern,
8 ihre Könige in Ketten legend
und ihre Edlen in eiserne Fesseln,

---

gemacht, was es ist. Ueber diesen Gebrauch von עשה vgl. 1 Sam. 12, 6. **3** במחול ist nicht Ortsbestimmung, noch bezeichnet die Präposition darin Begleitung, sondern der Ausdruck muss, wie das folg. בתוף zeigt, im instrumentalen Sinne gefasst werden. Der Reigen war, wie die Musik dazu, Gottesdienst und gehörte somit zum Lobe JHVHes. פאר von einem Volk als Objekt gebraucht heisst ihm hohes Ansehen geben, sodass andere Völker sich eine Ehre daraus machen, zu ihm in Beziehungen zu treten. Vgl. Jes. 55, 5 und die Bemerkung zu תפארת oben 89, 18. **5** Ueber בכבוד vgl. zu 29. 1 und auch hier zu V. 9. Dass etwas auf dem Lager tun so viel ist wie es nicht genug tun können, ist bereits zu 36, 5 bemerkt worden. Beide Verba sind im Sinne des einfachen Präsens, nicht precativ zu verstehen. **6** Diese Worte lauten wie ein Protest gegen übertriebenes Gottvertrauen wie es sich 147, 10. und in dergleichen Stellen ausspricht. Unser Dichter sagt nicht, wie es Matth. 7, 7, und Lucas 11, 9, heisst, „betet so wird euch gegeben werden;" er empfiehlt vielmehr den Kampf um die Güter dieser Welt. Denn er legt den Frommen nicht nur JHVHes Lob in den Mund, sondern zugleich auch ein Schwert, und zwar ein zweischneidiges Schwert, in die Hand. **7** Ewald, seiner fixen Idee folgend, wonach es in den Psalmen Strophenabteilung gibt, lässt hier eine neue Strophe anfangen. Alle andern Ausleger fassen sämtliche Infinitive von hier an als vorläufig fallen gelassenes Subjekt, welches im Schlussvers durch הוא wieder aufgenommen wird, und zeigen somit ihre Unbekanntschaft mit einem sehr wichtigen hebräischen Sprachgesetz. Denn im Hebräischen kann ein Infinitiv mit vorgesetztem ל eben so wenig Subjekt eines Satzes sein, wie im Deutschen wenn ihm „zu" vorgesetzt ist[185]). Tatsächlich sind alle diese Infinitive abhängig, wenn auch nicht von demselben Satze und nicht in gleicher Weise. Hier kann der Inf. natürlich nur von dem vorherg. Nominalsatz abhängen. Er bildet mit seinem Objekt einen Absichtssatz zu welchem das Subjekt aus dem Zusammenhang zu entnehmen ist. Die Frommen haben JHVHes Lob im Munde und ein zweischneidiges Schwert in der Hand, damit ihnen beides zur Rache an den Heiden verhelfe. Wie das Schwert dies tut, leuchtet leicht ein. Das Lob JHVHes aber trägt dazu bei, indem es JHVHes Gunst einbringt, ohne welche es keinen Sieg gibt. תוכחות sind exemplarische Strafen, abschreckende Beispiele. **8** Hier bildet der Infinitiv mit seinem gleich-

9 an ihnen nach Vorschrift das Gericht zu vollziehen.
Das bringt all' seinen Frommen Pracht. Halleluja.

150.

1 Halleluja.
Preiset JHVH in seinem Heiligtum,
preiset ihn unter dem Baldachin seiner Herrlichkeit.

---

falls aus dem vorherg. zu ergänzenden Subjekt einen Umstandssatz, der von dem unmittelbar vorherg. Satze abhängt und dessen Inhalt entfaltet. Die Heiden sollen die Rache Israels fühlen, wenn ihre Könige in Bande geschlagen, und ihre Vornehmen in eiserne Ketten gelegt werden. **9** Dieser letzte Infinitiv in der Gruppe hängt wiederum von dem im vorherg. Satze in der Weise ab wie der erste von V. 6. Die Frommen wollen die heidnischen Könige und Fürsten in Bande schlagen, um mit ihnen nach Vorschrift zu verfahren, d. i., um ihnen den Fuss auf den Nacken zu setzen und sie in der Nähe des Heiligtums oder vielleicht gar im Vorhof des Tempels niederzumachen; vgl. zu 68, 28. הדר hat hier fast dieselbe Bedeutung wie V. 6 כבוד und unterscheidet sich von diesem nur darin, dass es Reichtum an Kleidung und Schmuck ausdrückt, welche man anhat; vgl. zu 90, 10. Das Wort ist Prädikat zu הוא, welches sich auf die ganze vorherg. Schilderung bezieht. Etwas ist Pracht, ist = es bedeutet Pracht, das heisst, es bringt solche ein. Mit JHVHes Lob im Munde und einem tüchtigen Schwerte in der Hand besiegt man das feindliche Heer, und dann gibt es reiche Beute an Schätzen und Kleidung und Schmuck. Wäre הדר hier Ehre oder Ruhm, wie man es zu übersetzen pflegt, so wäre לכל ganz überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass allen Gleichgesinnten dasselbe zur Ehre gereicht. Wenn der Ausdruck dagegen materiellen Glanz bezeichnet, dann hat לכל seine Berechtigung, indem es besagt, dass die Pracht in Fülle vorhanden und für alle Frommen, so viel ihrer auch sein mag, hinreichend ist. — Ueber den praktischen Sinn unseres Sängers vgl. zu V. 6. Das gerade Gegenteil von dieser Anschauung fanden wir 128, 2 und 4. Beide Sänger waren gute Juden; nur dass jener, der in einer Zeit der niedrigsten Armut Israels sang, aus der Not eine Tugend machte, was dieser nicht nötig hatte.

150.

1 קדשו ist das irdische Heiligtum JHVHes und רקיע עזו nur eine andere Bezeichnung desselben und = die Bedachung seiner Herrlichkeit. רָקִיעַ, welches eigentlich etwas darüber Ausgespanntes bedeutet, kann sehr gut das Dach bezeichnen; vgl. das talmudische שמי קורה = Zimmerdecke und arab. سماء, welches ebenfalls in diesem Sinne gebraucht wird. Dach aber wird auch in anderen Sprachen als pars pro toto für Haus gebraucht. Veste kann רקיע hier nicht heissen, und man übt nur Selbstbetrug, wenn man das hebr. Wort damit wiedergibt. Denn unter Veste wäre nur der Himmel zu verstehen, die Aufforderung aber, JHVH zu preisen, ergeht in diesem Liede, wie die Nennung der verschiedenen dabei zu gebrauchenden musikalischen Instrumente beweist, nicht an die Himmelsbewohner, sondern an JHVHes Diener auf Erden, namentlich an seine Priester und levitischen Tempelsänger. Dazu kommt noch, dass רקיע nur die unserer Erde zugekehrte Seite des Himmels bezeichnet, wo Sonne, Mond und

2 Preiset ihn nach seinen mächtigen Taten,
preiset ihn nach seiner grossen Hoheit.
3 Preiset ihn mit Posaunenschall,
preiset ihn mit Zither und Harfe.
4 Preiset ihn mit Paukenschlag und Reigen,
preiset ihn mit Saitenspiel und Flöten.
5 Preiset ihn mit leisen Cymbeltönen,
preiset ihn mit lauten Cymbeltönen —
6 jeder Atemzug sei ein Halleluja! Halleluja.

Sterne, nicht aber die Engel sich befinden, und jene allein mit Ausschluss dieser JHVH zu preisen nicht aufgefordert werden können. Das einzige, was bei unserer Fassung stört, ist der Gebrauch von ב in ברקיע, wofür man eher תחת erwarten sollte, aber die Wiederholung der ersteren Präposition gehört zum Rhythmus dieses Liedes, wie denn auch bald gezeigt werden wird, dass sie die einzige Präposition ist, welche darin vorkommt, und ihr Gebrauch in diesem Ausdruck ist poetische Lizenz. **2** Die Präposition in בגבורותיו bezeichnet die Norm; vgl. zu 89, 8. Für כְּרֹב ist aus dem bereits oben angedeuteten Grunde, nämlich weil der häufige und alleinige Gebrauch von ב zum Rhythmus unseres Psalms gehört, mit mehreren guten Handschriften בְּרֹב zu lesen, und die Präposition in demselben Sinne wie beim vorherg. Nomen zu verstehen. Dass ב im Liede nicht immer in demselben Sinne wiederholt ist, sondern in V. 1 zur Ortbestimmung dient, hier die Norm bezeichnet und im Folgenden wiederum eine andere Beziehung ausdrückt, tut nichts zur Sache, da der Rhythmus nur fürs Ohr ist. **3** Von hier an bis zu Ende ist ב im instrumentalen Sinne zu verstehen; vgl. zu 149, 3. מנים kommt nur hier vor, vgl. zu 45, 9, und ist wie fast jedes *ἅπαξ λεγόμενον*, ein dunkles Wort. Nach der Uberlieferung bezeichnet es Saiten und Saiteninstrumente. **5** Nach Analogie von מי מתנים, Ez. 47, 4, = Wasser, welches bis an die Hüften reicht und nicht höher, bezeichnet צלצלי שמע Instrumente, deren Töne zart und eben noch hörbar sind. Ihm gegenüber ist צלצלי תרועה das gerade Gegenteil davon. **6** Diese Schlussworte können nur den oben ausgedrückten Sinn haben; vgl. Midrasch Tehillim. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 35, 10. In seiner Bedeutung „lebendes Wesen", in welcher alle Ausleger es hier fassen, gehört נשמה der gemeinen Prosa an und wird auch da nur in wegwerfendem Sinne von Kriegsgefangenen und erbeutetem Vieh gebraucht, welche nicht unter die Krieger verteilt, sondern als sogenanntes Cherem niedergemacht wurden. In der Poesie heisst נשמה nur Atem, Lebensprinzip. Hier will das Wort in ersterem Sinne verstanden sein, und dessen Gebrauch wurde wahrscheinlich durch den Gedanken an die in der Tempelmusik vorherrschenden Töne der Blasinstrumente veranlasst.

Anmerkungen.

---

1) Zu 1, 1. Die Massora liest dort falsch בְּאָשְׁרִי für בְּאָשְׁרֵי. Es muss jedem einleuchten, dass באשרי dieselbe Konstruktion hat wie das vorherg., allein richtige בְּגָד des Kethib und wie dieses St. absol. ist. Unerklärlicherweise aber fasst die Massora ב in באשרי als Präposition, während sie es in בגד als Schreibfehler für בָּא ansieht. Tatsächlich ist jedoch ב beidemal Präposition, abhängig von einem zu ergänzenden Verbum des Kommens, dessen Subjekt das geborene Kind ist. Mit Glück oder grossem Glück kommen heisst es bringen.

2) Zu 1, 8. Die alten Rabbinen wussten wohl, wie sich שחל von נמע der Bedeutung nach unterscheidet. Daher wird im Talmud Aboda zara 19a auf Grund dessen, dass es hier שתול und nicht נמוע heisst, dem Thoraschüler angeraten, im Verlaufe seines Studiums den Lehrer zu wechseln.

3) Zu 2, 6. Die Vorstellung, dass JHVH der Oberherr und der König des Landes nur sein Vasall sei, ist so alt, als irgend ein Teil des A. T., und sie muss später noch geläufiger gewesen sein, als der Hohepriester zugleich König war oder königliche Macht hatte, in welche Zeit dieser Psalm fallen dürfte.

4) Zu 3, 2. Auch der Genitiv der Araber dürfte nicht älter sein, als ihr grammatisches Bewusstsein. Dafür spricht die Tatsache, dass die Araber an dem sogenannten Pluralis sanus und dem Dual, die beide entschieden älter sind, als der Pl. fractus, nur zwei Kasus unterscheiden, den Nominativ oder den unabhängigen Kasus und den abhängigen, der den Genitiv und Acc. umfasst. Erst später, nach der Erfindung der Vocalzeichen, fingen die Araber an, wo es anging, drei Kasus zu bezeichnen, je einen durch einen der drei kurzen Vocale.

5) Zu 3, 2. Andere Beispiele und Näheres hierüber s. M. K. zu Gn. 2, 3 Anmerkung.

6) Zu 3, 7. Num. 10, 36b ist missverstanden worden. Dort ist שובה militärisches Kommando, = „halt!“, und רבבות אלפי ישראל ist Apposition zu יהוה, sodass der Sinn des Ganzen ist: Halt, JHVH, du unzählige Tausende Israels! Das Nähere hierüber s. M. K. zur Stelle.

7) Zu 4, 9. ישב scheint aus יֵשׁ בְּ entstanden zu sein. Dass die Entwickelung solcher Stämme möglich ist, zeigen im Arab. مال mit dem davon denominierten مال und das vulgäre Verbum جاب, welch ersteres aus ما ل und letzteres aus جاء ب entstanden ist, und im Neuhebr. das Verbum מחל verzeihen, entstanden aus מחה ל zu jemandes Gunsten eine Schuld streichen.

8) Zu 5, 5. Auch Pr. 21, 7, wo der Stamm des Verbums nicht verkannt werden konnte, ist diese Bedeutung verkannt worden. Denn der Sinn ist dort:

Das Unrecht hat für die Frevler einen Reiz, weswegen sie nicht tun wollen, was recht ist. So erhält man dort ein Sprichwort mit einer feinen Pointe statt des theologischen Gefasels und, was mehr ist, eine Wahrheit statt der frommen Selbsttäuschung. Denn dass die Freveltat ihren Täter physisch zu Grunde richtet, ist ein auf frommen Wünschen beruhender Glaube; dagegen ist es unbestrittene Tatsache, dass der echte Schurke aus böser Lust den krummen Weg vorzieht, selbst wenn der gerade zu demselben Ziele führt.

9) Zu 5, 6. Das Polel חולל und das Hithpol. התחולל, welches die Lexica mit diesem Nomen in Verbindung bringen, haben mit ihm nichts gemein, denn sie kommen von einer Wurzel חול. Das Pol. heisst schrecklich zurichten, verunstalten, verunglimpfen, vgl. Arab. هول II., und das Hithpol. bedeutet in Schrecken geraten, in Schrecken sein, schrecklich tun.

10) Zu 5, 7. So unterliegt es z. B. keinem Zweifel, dass das in den Psalmen so häufig vorkommende מבקשי נפשי in den meisten Fällen nur das bezeichnet, was wir übertreibend „Todfeinde“ nennen.

11) Zu 5, 9. שורר, welches ebenfalls nur in den Psalmen sich findet, kommt nur mit Suffixen vor. Dieser Umstand berechtigt zur Annahme, dass das Wort nicht schlechtweg Feind, sondern Gegner des Judentums bezeichnet, welche, im Gegensatz zu den ihre Wege gehenden und anders Gesinnte in Ruhe belassenden הוללים, für ihre Ansichten tätig waren und deren Propaganda auf die treuen Anhänger der väterlichen Religion einen schweren Druck ausübten, sodass letztere sie als persönliche Feinde ansehen mussten. Wie das Wort zu dieser Bedeutung kommt, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Doch scheint die Benennung kaum semitischen Ursprungs zu sein, obgleich man dabei, wie weiter unten zu 54, 7 gezeigt werden wird, an שור = schauen, dachte. Es ist nicht unmöglich, dass das Wort von *συρίζω* hergenommen ist. Die Polelform würde ihm dann den Begriff der Intensivität geben, und der Ausdruck Leute bezeichnen, welche die dem Judentum feindlichen Bestrebungen des Antiochus begünstigen.

12) Zu 6, 8. Kautzsch übersetzt dort falsch „damit sollst du ihn deinem Gotte übergeben.“ הניח kann nicht heissen „übergeben“, zumal an jener Stelle, wo die Uebergabe an Gott durch den Priester bereits V. 4 erledigt ist. Es ist klar, dass הניח V. 4 „niederlegen“, V. 10 dagegen „liegen lassen“ heisst.

13) Zu 6, 3. Dort übersetzt Kautzsch ולקחתי „so will ich an mich nehmen“. Was das in jener Verbindung heissen soll, weiss wohl nur er allein. Aehnlich Ewald, der dort לקח mit zurücknehmen wiedergibt.

14) Zu 6, 7. Jes. 43, 22 übersetzen LXX und Vulg. als wenn der Text ולא הוגעתיך für כי יגעת בי hätte, und manche der Neuern unterlassen die Aenderung am Verbum, klammern sich aber an das ולא. Dass ein solches Verfahren ganz unwissenschaftlich ist, zumal an jener Stelle, wo die LXX auch im ersten Versgliede eine unannehmbare Variante bietet, braucht wohl kaum erst gesagt zu werden. Es sei hier ein für alle Mal bemerkt, dass die LXX zu textkritischen Zwecken mit grosser Vorsicht benutzt werden muss, da, wenn sie eine Variante bietet, noch lange nicht daraus folgt, dass ihr eine andere Lesart vorlag. Denn die LXX machten es wie so manche unserer modernen Bibelforscher, sie erlaubten sich, Textkritik zu üben, wo sie lediglich aus Mangel an genügender Kenntnis des Hebräischen den korrekten Text nicht verstanden. Die Vulgata

aber ist in dieser Hinsicht unzuverlässig, weil sie, wie die Peschito, keine selbständige, sondern eine von der LXX abhängige Uebersetzung ist.

15) Zu 7, 16. Dass in dem kurzen Liedchen Num. 21, 17 b—20. V. 18 כרה in Parallele mit חפר vorkommt, spricht durchaus nicht dagegen. Denn es ist ganz natürlich, dass im Parallelismus ein entferntes Synonym herhalten muss, wenn ein ganz passendes Wort nicht vorhanden ist.

16) Zu 7, 16. Diese höchst befremdliche Ansicht hat sich bis auf den Talmud erhalten. Denn ein talmudisches Gesetz spricht z. B. den des Mordes frei, der einen Menschen gebunden einem Loewen vorlegt oder da aussetzt, wo er erfrieren muss, vorausgesetzt, dass zur Zeit der Tat die Kälte zum Erfrieren noch nicht gross genug war, obgleich es fest stand, dass sie bald diesen hohen Grad erreichen musste. Sieh Synhedrin 77 a.

17) Zu 7, 16. Es ist höchst interessant, dass im Falle Jeremias, dessen Tod doch beabsichtigt wurde, das Opfer in die Grube nicht geworfen, sondern an Seilen hinuntergelassen wurde, damit ja nicht der Sturz den unmittelbaren Tod verursachen sollte.

17a) Zu 10, 2. Es ist sonderbar, dass alle Ausleger an jener Stelle Luthers Uebersetzung folgen, welche in den Wörterbüchern unter תפש als treffend gerühmt wird. Nach Luther heisst תפש שם אלהים sich an dem Namen Gottes vergreifen, d. h., ihn verleugnen. Aber abgesehen davon, dass nach hebr. Vorstellung der Begriff „sich vergreifen“ mit „greifen“ nichts gemein hat, würde danach der arme Teufel, welcher nur aus Not zum Diebe geworden ist, unnatürlicherweise ganz dasselbe tun, wie der Reiche, den der Hafer sticht. Nein, an jener Stelle hat תפש die von uns dafür beanspruchte Bedeutung. שם aber ist für den Hebräer, welcher תפשתי אלהי nicht über den Mund bringen konnte, bloss zur Linderung des Ausdrucks eingeschaltet. Was der Dichter sagen will, ist dies, dass er in bitterer Armut versucht werden könnte, zu stehlen und seinen Gott, der ihm das Nötige nicht gegeben, dafür verantwortlich zu machen.

18) Zu 16, 3. An letzterer Stelle wird ohne jeglichen Grund eine Korruption des Textes angenommen, da bei dieser Fassung des Waw die Worte בני ארוד וחילך וגו׳ gar keine Schwierigkeit bieten, denn der Sinn ist einfach der: Die Arwaditen, die bildeten dein Heer an deinen Mauern ringsherum.

19) Zu 16, 8. An jener Stelle hat Raschi allein den Ausdruck ואלכה לנגדך richtig verstanden, wie er denn auch fast überall, wo Talmud und Midrasch nichts zu sagen haben, und es ihm freisteht, seiner eigenen Ansicht zu folgen, unvergleichlich ist. Gewöhnlich übersetzt man „ich will dir vorausgehen“. Nach Raschi aber ist der Sinn jener Worte der: ich will mit dir gleichen Schritt halten, das heisst, ich will meine Schritte hemmen, sodass ich keinen Vorsprung vor dir gewinne, sondern während der ganzen Reise dir zur Seite bleibe.

20) Zu 16, 14. Kautzsch übersetzt jene Stelle so, als wäre וכל טוב Objekt zu ויקח, was aber nicht möglich ist, weil ein anderes Verbum, nämlich וילך, dazwischen tritt. Eine solche Konstr. wäre in der einfachen Prosa beispiellos. Auch kann כל טוב kaum „allerlei Kleinodien“ bedeuten, wie Kautzsch den Ausdruck wiedergibt. וכל טוב אדניו בידו bildet einen Umstandssatz, und der Sinn jener Stelle ist der: Der Sklave reiste ab mit der Vollmacht, über sämtliche Schätze seines Herrn zu verfügen. Diese Vollmacht war dem Sklaven gegeben für den Fall, dass für die Braut ein sehr hoher Kaufpreis, מֹהַר, verlangt werden

sollte; vgl. Gn. 34, 12. Etwas in seiner Hand haben heisst im talmudischen Aramäismus auch es wissen und inne haben. In diesem Sinne findet sich die Redensart auch Esra 7, 14, wo sie gleichfalls von allen Auslegern missverstanden worden ist. Denn דִּי בִידָךְ heisst dort nicht „das in deiner Hand ist“, sondern „dessen du Meister bist“. Wird doch V. 25 dieselbe Redensart von Esras Gottesgelahrtheit gebraucht, wo sie unmöglich wörtlich verstanden werden kann.

21) Zu 17, 14. Die Stelle in den Proverbien muss zuerst erklärt werden, bevor sie hier als Beleg dienen kann. Der betreffende Spruch lautet: Alles hat JHVH für seinen Zweck geschaffen וגם רשע ליום רעה. In dem zweiten Gliede wird יום רעה gewöhnlich von dem Tage verstanden, an welchem der Gottlose selber bestraft werden soll. Aber das wäre ein schöner Gott, der Gottlose entstehen liesse, um sich mit ihrer Bestrafung die Zeit zu vertreiben! Nein; der Unglückstag ist der Straftag der Frommen, die doch auch nur Menschen sind und daher bei aller Frömmigkeit nicht umhin können, sich etwas zu Schulden kommen zu lassen. Um nun die Frommen für ihre Verschuldungen zu bestrafen, gibt JHVH zu, dass manche Menschen Schurken werden, und deren bedient er sich bei der Züchtigung der Seinen als Werkzeuge. — Beiläufig sei hier gesagt, dass an dreihundert Sprüche dergestalt schmählich missverstanden worden sind, von denen eine beträchtliche Anzahl aus demselben Grunde wie dieser hier wird erklärt werden müssen.

22) Zu 18, 10. Die Sprache eines Volkes ist älter als seine Religion und viel älter als seine Religion auf der höchsten Stufe ihrer Entwickelung, welche im Falle der Hebräer der biblische Monotheismus ist. Da aber die Phraseologie von religiösen Anschauungen vielfach beeinflusst wird, so folgt daraus, dass die hebr. Phraseologie in vormonotheistischer Zeit stark heidnisch gefärbt sein musste. Diese heidnische Färbung aber wurde auch später durch den strengsten Monotheismus nicht verwischt. Denn was sich in der Sprache einmal festgesetzt, das bleibt und lässt sich in der Folge von geänderten Anschauungen, ja sogar von veränderten Umständen und Verhältnissen nicht verdrängen. Sprechen wir doch noch heute vom Blasen ins Horn, vom Kerbholz und dgl. Vgl. was in der Anmerkung zu 45, 18 über den Ursprung der Redensart חלה את פני יהוה gesagt ist.

Um nun auf die Vorstellung zurückzukommen, welche dem hier geschilderten Vorgang zu Grunde liegt, so dachte sich der Hebräer in vormonotheistischer Zeit seine Götter im Himmel wohnend und von dort aus die untere Welt regierend, doch nur unter gewöhnlichen Umständen. Wenn aber ein Gott auf Erden etwas Ungewöhnliches tun wollte, so öffnete er gewisse Luken im Himmel und setzte sich so gleichsam in direkte Verbindung mit der Welt drunten, was eine sichtbare Kundgebung seiner göttlichen Macht zur Folge hatte. Und solches geschah selbst nach monotheistischem Glauben zur Zeit der Sintflut, Gn. 7, 11; bei der Sendung des Manna, Ps. 78, 23; wenn JHVH das Land mit ganz besonders schrecklichem Kriege überziehen lassen wollte, Jes. 24, 18; oder auch umgekehrt wenn er sich anschickte, alles Mass übersteigenden Segen zu spenden, Mal. 3, 10. In äussersten Fällen war jedoch die Oeffnung der Himmelsluken nicht genug; da musste der Gott persönlich auf dem Schauplatz erscheinen. Dann stieg der Gott vom Himmel auf die Erde herab, wie es JHVH hier tut. Aus der Kombination unserer Stelle mit Jes. 63, 19 ergibt sich, dass in solchen äussersten Fällen der Himmel unter JHVHes Füssen sich spaltet, und ein Teil des gespaltenen Himmels sich so herunterneigt, dass er mit dem unteren Ende den

Ort berührt, wohin sich JHVH begeben will, worauf er dann am geneigten Himmel wie an einem Bergabhang heruntersteigt. Interessant ist dabei, dass der Himmel nur für JHVH sich teilt und zum Heruntersteigen neigt, während die Engel durch das Tor des Himmels und an einer Leiter auf die Erde heruntersteigen, wie sie Jakob im Traume sah; vgl. Gn. 28, 12. 17. Denn dass Jakob an letzterer Stelle von zwei Orten spricht, dem Orte auf Erden, wo die Leiter stand, und dem Orte am Himmel, an welchen nach V. 12 das obere Ende der Leiter reichte, und dass er jenen das Haus Gottes und diesen das Tor des Himmels nennt, geht aus der Wiederholung von זה klar und deutlich hervor. Die richtige Uebersetzung der fraglichen Stelle ist also: Dies kann nur das Haus Gottes, und jenes das Tor des Himmels sein.

Um wiederum auf die Schilderung hier zurückzukommen, bei dieser Gelegenheit stieg wohl JHVH nicht ganz auf die Erde, sondern liess sich nur bis zur Gegend der Wolken herunter. Denn das Ausserordentliche in diesem Falle ist, wie sich gleich zeigen wird, nichts mehr als ein starker Regenguss begleitet von Donner und Blitz. Für uns freilich ist so etwas gewöhnlich, nicht aber für die Bewohner eines Landes wie Palästina, wo der Regen nur zu einer gewissen Jahreszeit eintritt.

23) Zu 19, 3. Für beabsichtigte Kunstlosigkeit der Rede liegt ein Beispiel vor in אביעה לכם רוחי, Pr. 1, 23. Aber bevor dies gezeigt werden kann, muss erst bemerkt werden, dass dort das erste Versglied nicht heisst „Kehret euch zu meiner Rüge", wie es allgemein wiedergegeben wird, denn תשובו ist ja kein Imperativ, auch heist שוב nicht sich zu etwas kehren. תשובו לתוכחתי heisst „ihr werdet noch auf meine Warnung zurückkommen", d. i., ihr werdet noch an sie und an den, von wem sie ausgeht, denken. Dies ist gesagt im Hinblick auf den Tag der Not, wo die Toren nach V. 28 die Weisheit anrufen sollen, aber nur um von ihr nicht erhört zu werden. Danach ist אביעה לכם רוחי so viel als „ich will euch meine Absicht, d. h., was ich mit euch vorhabe unumwunden sagen". Schlagender ist das Beispiel von kunstloser Rede aus Nachlässigkeit. Dies findet sich Pr. 15, 2, welcher Spruch zu deutsch richtig also lautet: Die Zunge des Weisen kleidet guten Sinn schön, aber der Mund des Toren spricht nackte Torheit; das heisst, der Weise bemüht sich selbst guten Sinn schön vorzutragen, der Tor aber spricht seine Torheit aus, wie ihm der Schnabel gewachsen ist und hält es nicht einmal der Mühe wert, seiner Rede durch die Form das zu ersetzen, was ihr an Inhalt gebricht. Zu היטיב vgl. 2 K. 9, 30. Kautzsch, der nach Dysernick היטיב in תַּטִּיף ändert und יַבִּיעַ mit „sprudelt" wiedergibt, verballhornt den schönen Spruch, indem er ihm die Pointe nimmt, ohne welche kein Spruch den Namen verdient. Zum Ueberflusse ist im A. T. wohl von träufelnden Lippen, aber nie von träufelnder Zunge die Rede, und das Geträufelte ist in diesem Bilde stets Honigseim, der wirklich geträufelt werden kann, nicht aber etwas wie דעת, wie immer dies gefasst werden mag.

24) Zu 19, 4. Es sei hier ein für allemal daran erinnert, dass ein grosser, wonicht der grösste Teil der Psalmen volle sechshundert Jahre nach Amos, Hosea und Jesaia geschrieben wurden, und dass eine lebendige Sprache in ihrem Entwicklungsgange in einem so grossen Zeitraum sehr viele Veränderungen erfahren und manchen Zuwachs erhalten muss. Man muss daher von vornherein darauf gefasst sein, im Psalter manche ganz neue Wörter und viele der alten anders gebraucht zu finden als in den Schriften der Propheten, deren Sprache der

Sprache der Poesie am nächsten kommt. Wenn man dies bedenkt, wird man so manches in unseren Erklärungen, das auf den ersten Blick befremdend erscheint, begreiflich finden.

25) Zu 19, 8. Diese Bedeutung tritt Ruth 4, 15 so deutlich hervor, dass es unbegreiflich erscheinen muss, wie sie hat verkannt werden können.

26) Zu 21, 4 (zum Teil nachträglich). פז scheint weissliches Gold, etwa Platina, zu bezeichnen. Danach wäre das Bild von der Krone hier recht realistisch. Denn im hohen Alter ist der Scheitel gewöhnlich kahl, und das ihn umrahmende graue Haar bietet wirklich den Anblick eines Diadems aus weisslichem Golde. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit dadurch, dass in dem angeführten Spruch das hohe Alter nicht etwa nach Pr. 17, 6 durch זקנה, sondern durch שיבה ausgedrückt ist, besonders aber dadurch dass es an unserer Stelle לראשו, nicht על ראשו heisst. Diese Ausdrucksweise weist auf etwas hin, das um das Haupt, nicht aufs Haupt getan wird, und da selbst ein Diadem, wenn es um das Haupt sein soll, aufs Haupt kommen muss, so kann unter עטרת פז hier nicht ein künstliches Diadem, sondern ein natürlicher Kranz verstanden werden, den JHVH dem König ums Haupt entstehen liess. Der Sinn des zweiten Halbverses wäre also eigentlich der: Liessest ihm so einen Kranz aus Weissgold ums Haupt entstehen.

26a) Zu 22, 3. Hiob 13, 13 החרישו ממני gehört nicht hierher, weil dort מן die Sache, nicht die Person bezeichnet; der Sinn ist: hört auf von mir zu sprechen.

27) Zu 22, 22. Der wahre Sinn jener beiden Stellen ist verkannt worden. An ersterer Stelle ist ומהמונם לא יענה = und antwortet nicht auf, d. i., kümmert sich nicht um ihren Lärm; und an letzterer heisst ורוח מבינתי יענני „und Unsinn antwortet man mir auf meine Logik. מבינתי mit רוח zu verbinden, wie es allgemein geschieht, heisst dem Geiste der hebr. Sprache ins Gesicht schlagen.

28) Zu 22, 23. Denn dort heisst קמתי בקהל אשוע „ich bin einem Heulerverein beigetreten" wörtlich, ich bin bei einem Verein eingetreten, damit ich heule. Als andere Mitglieder des Vereins werden im folg. Verse die Schakale und Strausse genannt.

29) Zu 22, 30. Ps. 92, 15 spricht nicht dagegen, da dort, indem von den Frommen gesagt sie würden דשנים, kernig, saftig sein, das vorherg. Bild von der üppigen, wuchernden Pflanze fest gehalten wird.

30) Zu 23, 6. Es ist in der hebr. Poesie etwas ganz Gewöhnliches, dass der Dichter in einem oder dem andern Versglied einen Ausdruck unbestimmt lässt, weil dessen Beziehung für ihn aus der Parallele sich ergibt. Für uns ergibt sich diese aber manchmal gar nicht leicht, und dann laufen wir Gefahr, den betreffenden Ausdruck zu missdeuten; vgl. zu 25, 9. Ein anderes Beispiel solchen Missverständnisses bietet die traditionelle Fassung von Pr. 16, 6. Dort bezeichnet חסד ואמת nicht menschliche Tugenden, deren Uebung eine ihnen vorangegangene Schuld sühnen soll, denn nach alttestamentl. Vorstellung kann eine böse Tat durch eine folgende gute nicht ohne gehörige Sühne getilgt werden, sondern wie aus יראת יהוה in der Parallele erhellt, bezeichnet חסד ואמת Attribute der Liebe und Treue, vermöge deren er die Sünde übersieht und verzeiht. Der Sinn ist also der: Die Liebe und Treue JHVHes mag wohl die Sünde verzeihen, die Furcht JHVHes aber lässt die Sünde gar nicht aufkommen. Das ist ein Spruch; das andere ist es nicht, weil dabei jede Pointe fehlt.

81) Zu 24, 7. Unsere hebräische Lexikographie zeichnet sich in unserer Zeit dadurch aus, dass sie jeden albernen Einfall seit Gesenius registriert; im übrigen steht sie noch ziemlich da, wo sie Gesenius gelassen. Dies zeigt sich u. a. sowohl in der unkorrekten Angabe, welche in Buhls 18. Aufl. des Gesenius'schen Wörterbuch's über נשא ראש gemacht ist, als auch an den zwei Bedeutungen, „zu Ehren bringen" und „zählen, messen", die der Redensart נשא ראש פ׳ dort beigelegt werden. Ersteres ist im Ganzen, letzteres zum Teil falsch. Ersteres erweist sich als grundfalsch dadurch, dass einer von den zwei königlichen Beamten, von denen die Redensart Gn. 40, 20 gebraucht ist, nicht zu Ehren, sondern an den Galgen gebracht wird. Letzteres ist zum Teil falsch, weil נשא ראש nicht jedes, sondern ein eigenartiges Zählen bezeichnet. Beiden Bedeutungen liegt der Begriff des Wesentlichen und Hauptsächlichen, den ראש, und der Begriff des Nehmens, den נשא in sich birgt, zu Grunde. Im Falle der eingekerkerten Pharaonischen Beamten, wie auch im Falle des in Babylon in Gewahrsam gehaltenen Königs von Juda, Jer. 52, 31, liess sich der Herrscher eine Zeitlang nach ihrer Einkerkerung einen Auszug aus den Akten ihres Prozesses vorlegen. Dieser Auszug heisst hebr. ראש, und diesen Auszug zur Einsicht nehmen, heisst נשא. Die Redensart drückt also keineswegs das Resultat der Untersuchung aus. Diese kann für den Betreffenden günstig ausfallen, wie im Falle des Pharaonischen Obermundschenks und Joachins, oder ungünstig, wie für den Oberbäcker. Was die zweite Bedeutung betrifft, so heisst נשא ראש das Wesentliche aufnehmen, nicht Alles und Jedes zählen. Daher wird die Redensart Num. 13, 26 von der Aufnahme der wesentlichen Kriegsbeute gebraucht, wobei Kleinigkeiten weggelassen wurden, wie auch Ex. 30, 12. Num. 1, 2. 4, 2. 22 und 26, 2 von der Zählung der Kriegbaren des Volkes und den dienstfähigen Leviten. Von der allgemeinen Zählung der Leviten und Erstgeborenen, wobei Kinder von vier Wochen mitgerechnet wurden, heisst es dagegen Num. 3, 15 und 40 פקד. Und weil נשא ראש eine andre Art der Zählung bezeichnet als פקד, kommen Num. 1, 49, wo ausdrücklich gesagt werden soll, dass die Leviten unter keinen Umständen mit dem übrigen Volke zusammen gezählt werden dürfen, beide Ausdrücke in Anwendung, um jede der beiden Zählungsweisen durch das Verbum zu umfassen.

82) Zu 25, 7. An jener Stelle machen die älteren Erklärer aus אני יהוה einen Satz für sich, während es die Neuern gegen alle Grammatik zu הקדשתי ziehen. In der Tat aber gehören die beiden Worte zu dem unmittelbar Vorhergehenden. לי יהיו אני יהוה ist = לי אני יהוה יהיו. Die Konstruktion ist also dieselbe an beiden Stellen, nur dass an jener Stelle die Setzung von אני unerlässlich ist, um die Apposition von יהוה zum Suffix in לי zu vermitteln, weil sonst ein Nomen in Apposition zu einem Suffix nicht treten kann. Das Nähere hierüber und mehrere Beispiele s. M. K. zu Gn. 6, 18.

83) Zu 29, 1. Eine solche Aufforderung von Menschen an Götter oder Engel ergehend wäre beispiellos. Ps. 148, 2 spricht durchaus nicht gegen diese Behauptung. Denn dort ergeht die Aufforderung an die ganze Schöpfung, und so ist es ganz natürlich, dass auch die himmlischen Wesen nicht übergangen werden. An die Engel allein ist eine solche Aufforderung aus menschlichem Munde undenkbar.

84) Zu 29, 1. Das ist der wahre Sinn jener Stelle in Sacharia und nicht wie sie aus Verkennung der Bedeutung von כבוד gewöhnlich verstanden wird.

85) Zu 29, 1. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass dieses Lied eine verhältnismässig kurze Zeit nach jener Prophezeiung oder nach jener Engelmission gedichtet wurde.

86) Zu 29, 2. משררים ליהוה ומהללים להדרת קדש bildet an jener Stelle einen einzigen Begriff und ist = Sänger JHVHes, welche zur Verschönerung des Gottesdienstes im Tempel Psalmen absangen. Der gesamte Ausdruck bildet das Objekt zu ויעמד, und der Rest des Verses beschreibt den Dienst, zu welchem die so beschaffenen Sänger bei jener Gelegenheit bestellt wurden. Die Sprache ist dort, wie im ganzen Buche der Chronik, etwas dunkel, doch so viel ist klar, das, was der Verfasser sagen will, ist dies: Josaphat bestellte Sänger, deren Geschäft es sonst war, zur Verschönerung des Gottesdienstes im Tempel Psalmen abzusingen, dass sie dem Vortrabe vorangingen und vortrügen etc. Dass חלוץ nicht Bewaffnete im allgemeinen, sondern nur den Vortrab bezeichnet, ist M. K. zu Num. 31, 3 und 32, 17 und 30 nachgewiesen.

87) Zu 29, 9. Ich punktiere יְעֵלוֹת nicht יַעֲלוֹת, weil für mich das Pr. 5, 19 als St. constr. vorkommende יַעֲלַת kein Beweis ist, dass der St. absol. יַעֲלָה gesprochen wurde. Nach dem masc. יָעֵל zu urteilen, muss man vielmehr annehmen, dass das Fem. im St. absol. יְעֵלָה ist, wovon der St. constr. ebenfalls nur יַעֲלַת lauten kann. Der Ortsname יַעֲלָה, selbst wenn es feststünde, dass dessen Aussprache richtig überliefert ist, kann gegen die grammatische Analogie kein Beweis sein. Danach aber ist der Plural im St. absol. יְעֵלוֹת, wie גְּדֵרוֹת von גְּדֵרָה.

88) Zu 30, 10. Die beiden Stellen in Hiob sind schmählich missverstanden worden. An ersterer Stelle spielt Hiob mit עפר ואפר nicht, wie Buhl s. v. אפר meint, auf den Staub und die Asche an, darin er liegt, denn das würde ja in der Genesisstelle auf Abraham nicht passen, sondern er bezeichnet damit, wie jener, seine Nichtigkeit; nur dass er damit seine Nichtigkeit im Vergleiche zu den nicht so schwer Geprüften meint, während Abraham an die Nichtigkeit des Menschen im allgemeinen denkt. „Wertlos und nichtig wie der Erde Staub" ist eine häufige talmudische Redensart. Auch die Asche ist im Talmud ein Bild der Nichtigkeit und Wertlosigkeit sogar im ethischen Sinne. Als Rabban Gamliel, Patriarch und Rektor der Akademie, seines Amtes entsetzt worden war und sein Nachfolger, bei der Aufnahme von Schülern weniger streng, bald den Lehrsaal so füllte, dass kein Platz leer blieb, da machte sich jener Vorwürfe über seine Strenge. Um sein Gewissen zu beruhigen und ihm zu zeigen, dass die neuhinzugekommenen Schüler nichts wert waren, liess ihn Gott im Traum neue Krüge voller Asche schauen. Berachoth 28a. — An letzterer Stelle in Hiob wiederum ist על עפר ואפר nicht Ortsbestimmung = in Staub und Asche, wie der Ausdruck verstanden wird, sondern על gehört zur Konstruktion von נחמתי, und die beiden folgenden Nomina sind in dem hier erörterten Sinne gebraucht. Der Satz muss danach dort zu deutsch also lauten: Und ich bereue das leere und unsinnige Gerede.

89) Zu 31, 2. Im Talmud werden oft in biblischen Texten צדקה und משפט als einander entgegengesetzt aufgefasst. So soll Rabbi Jochanan beim Anblick einer Ameise צדקתך כהררי אל, und beim Anblick eines Sturzpelikans משפטיך תהום רבה, ausgerufen haben; vgl. Chullin 63a. Aehnliches findet sich Arachin 8b und Midrasch rabba zu Gen. Par. 33.

40) Zu 31, 20. Lowth, Oort und Duhm streichen dort תלבשת, weil sie eben das in Rede stehende hebr. Sprachgesetz nicht kennen. Nach unserer Auffassung aber ist תלבשת Prädikatsnomen und der Sinn des Satzes der: JHVH legte Gewänder der Rache an zur täglichen Kleidung, d. h., er schickte sich an, lange Zeit Rache zu üben.

41) Zu 31, 20. Danach wird begreiflich, wie nach Bloch, Glossar 10, im Phoenicischen אדם im Gegensatz zu fürstlichen Persönlichkeiten gebraucht wird, was übrigens nach der hier erörterten Regel auch im Hebr. geschieht. Sieh M. K. zu 2 Sam. 7, 14.

42) Zu 31, 24. Der Sinn jener beiden Sprüche ist missverstanden worden. Ersterer muss zu deutsch also lauten: Wenn der Frömmste in der Welt ein Ende hat, um wie viel mehr der Gottlose und der Sünder. Zu צדיק בארץ vgl. Eccl. 7, 10, und wenn dies zweifelhaft erscheinen sollte, Ct. 1, 8 היפה בנשים und Gn. 7, 1 צדיק בדור הזה. Der Sinn des letzteren Spruches ist: Sage nicht, ich werde das Unglück wohl bis auf die Neige kosten müssen; hoffe etc. Der Zweck dieses Spruches ist Warnung vor Verzweiflung im Unglück. In der traditionellen Fassung ist jeder der beiden Sprüche ohne Pointe und verdient daher den Namen Spruch nicht. Ausserdem kommt noch im Falle des ersteren dazu, dass es לצדיק heissen müsste, da vergelten, wie bereits in der Erklärung bemerkt, nur שלם ל ist, und im Falle des leztern, das „Böses vergelten“ שלם רעה ist, nicht רע, und immer nur mit dem Zusatz תחת טובה, nie anders. Vgl. Gn. 44, 4. Ps. 35, 12 und 38, 21.

43) Zu 32, 6. Die Fassung, worin כי לכלב חי הוא טוב so viel ist als „denn ein lebendiger Hund ist besser“, ist schon deshalb falsch, weil dann sowohl ל in לכלב als auch הוא ganz bedeutungslos sind. An jener Stelle ist auch das erste Versglied missverstanden worden. Denn כל ist dort, wegen des konditionellen מי distributiv, nicht kollektiv. Im zweiten Gliede bezieht sich הוא auf מי und ist Subjekt zu טוב, während לכלב, wie bereits angedeutet, Prädikatsnomen ist. Der Sinn des Ganzen ist also: Wenn jemand irgend wie, (d. i., in noch so geringer Eigenschaft) zu den Lebenden zählt, hat er Hoffnung; denn als lebendiger Hund ist er besser daran, als der tote Löwe.

44) Zu 32, 10. Die Stellen, die man für diese Behauptung anzuführen pflegt, sind sämtlich missverstanden worden. Pr. 31, 29 z. B. bildet רבות בנות einen Satz für sich, und עשו חיל ist ein Relativsatz, sodass der Sinn des Ganzen der ist: Viel sind der Frauen, die es zu Grossem gebracht haben. Die übrigen Beispiele lassen sich teils auf diese Weise, teils anders erklären, aber immer so, dass das Adjektiv Prädikat und nicht Attribut ist.

45) Zu 33, 8. Dort heisst וכל הארץ באו ביער und alle Welt, d. i. das ganze Heer, kam in ein Zuckerrohrfeld. יער kann nie und nimmer Honigwabe bezeichnen, und יערה, V. 27, ist Nomen unitatis davon. Vgl. M. K. zur Stelle. Somit verliert die Emendation Wellhausens z. St. allen Halt.

46) Zu 35, 1. Letztere Stelle ist nicht nur von christlichen Auslegern, sondern auch von Ibn Esra missverstanden worden. Erstere übersetzen dort בקדש הקדשים תאכלנו an hochheiligem Orte sollst du sie verzehren, während קדש הקדשים sonst mit „allerheiligst“ wiedergegeben wird, weil das Essen im Allerheiligsten doch wohl nicht hat stattfinden können. Tatsache aber ist, dass die Opfer hinsichtlich ihrer Heiligkeit in zweierlei Klassen geteilt waren, in Opfer ersten und Opfer zweiten Grades. In der Mischna werden die Opfer zweiten

Grades קדשים קלים, im Pentateuch aber schlechtweg קדש genannt; die Opfer ersten Grades heissen sowohl hier als dort קדש קדשים. Vgl. Lev. 21, 22 und Mischna Sebachim 5, 1. Aus der Mischna geht hervor, dass die Opfer ersten Grades nur im Vorhof des Heiligtums, während die des zweiten Grades innerhalb Jerusalems überall verzehrt werden durften. Ausserdem wurde bei Opfern ersten Grades noch so manche Rigorosität beobachtet und darunter auch die, dass von deren Abgaben an den Priester dessen weibliche Angehörige nicht essen durften. Sebachim 5, 3. — Mit Bezug auf diese Beschränkungen heisst es nun an jener Stelle „als etwas Hochheiliges, d. i. als Opfer ersten Grades, sollst du sie verzehren“. — Es sei noch hier bemerkt, dass an jener Stelle im dritten Versglied statt des einfachen קדש wie im vorhergehenden Vers קדש קדשים zu lesen ist.

47) Zu 85, 7. Die zweite jüngere Bedeutung des stehenden Ausdrucks בקש נפש פ' geht klar und deutlich aus Pr. 29, 10 hervor, wo וישרים יבקשו נפשו nur heissen kann „aber die Rechtschaffenen lieben seine Nähe“, wörtlich suchen seinen Atem.

47a) Zu 86, 7. Später verstand man freilich die Worte des ältern Lehrers dahin, als hätte er diesen Vers nicht exclamatorisch, sondern einfach als Behauptung gefasst und unter אדם ובהמה demütige Menschen verstanden. Dazu aber passt in seiner Erklärung der Ausdruck ערומין בדעת nicht; auch leuchtet nicht ein, wie בהמה den Begriff der Demut in sich birgt. Unserem Zwecke dient aber auch diese verkehrte Deutung der Worte des ältern Talmudisten, denn auch sie lässt אדם ובהמה einen Begriff bezeichnen und zeigt somit, dass dies die allgemeine Auffassung war.

48) Zu 87, 4. Jes. 57, 4 hat der Ausdruck ganz dieselbe Bedeutung, und einen ähnlichen Begriff bezeichnet auch die nur dort vorkommende Redensart האריך לשון על. Der Sinn jener Stelle leuchtet ein, wenn man sie im Zusammenhang betrachtet. Vorher geht der Vergleich Israels mit unehelichen Kindern. Nur eheliche Kinder werden verwöhnt, uneheliche Kinder sind anspruchslos. Darum spricht der Prophet hierauf: An wen wollt ihr hohe Ansprüche, übertriebene Anforderungen stellen? Seid ihr doch Kinder der Untreue, unechter Samen! Zu זרע שקר vgl. Jer. 2, 21 זרע אמת. Die übliche Erklärung ist also in jedem Worte falsch. Leider ist sie in M. K. zum Teil fest gehalten worden, weil ich dazumal noch nicht wagte, das Herkömmliche so oft in Zweifel zu ziehen. Das Studium der Psalmen und der umfangreichen einschlägigen exegetischen Litteratur hat mir jedoch die Augen geöffnet und den Mut gegeben, sowohl die alte Tradition als die Errungenschaft der modernen Exegese bei Seite zu lassen und selbständig meinen eigenen Weg zu gehen.

49) Zu 87, 26. Beiläufig sei hier bemerkt, dass an jener Stelle das Wort vor ברכה gegen alle Grammatik וֶהְיֵה punktiert ist. Dafür ist וְהָיָה zu lesen, und das Subjekt dazu aus שמך zu ergänzen. Wenn das Verbum auf Abraham sich bezöge, müsste es וְהָיִיתָ heissen.

50) Zu 87, 36. Diese zwei Stellen sind bei weitem nicht die einzigen, worin עבר so gebraucht ist. Das fragliche Verbum hat diese Bedeutung Gn. 23, 16. 30, 32. 1 K. 9, 8. 2 K. 6, 30. 12, 5. Jer. 18, 16, 19, 8. 49, 17. 50, 13. Ez. 5, 14. 16, 6. 8. 15. 37, 2. Hos. 10, 11. Am. 5, 17. 7, 8 und 8, 2. Zeph. 2, 15. Ps. 48, 5. Hi. 21, 39. Thr. 1, 12 und 2, 15. In allen diesen Stellen mit Ausnahme der ersten im Buche der Genesis und der drei letzten, ergibt sich dieser

Sinn bei näherer Betrachtung von selbst. Zur ersteren muss bemerkt werden, dass im Arab. عبر besonders vom Prüfen und Untersuchen von Münzen gebraucht wird. Danach heisst כסף עֹבֵר, worin כסף im St. constr. ist, ohne weiteres Silber eines Untersuchers, d. i. Geld, welches auch ein Gelduntersucher annehmen würde. Das auf diesen Ausdruck folgende לסחר ist zu streichen. Vgl. 2 K. 12, 5, wo כסף עובר in diesem Sinne allein ohne לסחר vorkommt, und sieh M. K. zur Stelle. In den drei letzten Stellen bezeichnet עברי דרך Männer, welche den Lauf der Welt beobachten und betrachten. Dass dieser Ausdruck in der Hiobstelle nicht Wanderer, d. i., Leute, die viel gereist sind, bedeuten kann, zeigt ein Vergleich des dort ausgesprochenen Gedankens mit Hi. 15, 17. Denn an ersterer Stelle ist vom Bescheide die Rede, welchen die עברי דרך in ihrer Weisheit geben können; nach letzterer aber ist, im Gegensatz zu unserer modernen Ansicht über den Nutzen des Reisens, nur die heimische, von ausländischen Anschauungen unbeeinflusste Weisheit zuverlässig.

Hier drängt sich eine leidige Moral auf: Ein hebr. Verbum kommt im A. T. einige zwanzigmal in einer Bedeutung vor, die den Exegeten von Beruf völlig unbekannt ist! Und da redet man von der Höhe der biblischen Wissenschaft!

52) Zu 39, 11. So wird Gott in der Tephilla in der Benediktion, die ihn für die einstige Belebung der Toten preist, als גבור angeredet, ein Epitheton, welches, wie weiter unten gezeigt werden wird, auf Gottes Kraft, nicht auf seine Macht Bezug hat. Mehr noch, die Epitheta Gottes, die ihm als Spender des Regens, der den Fruchtboden belebenden Kraft, zukommen, und welche in der Regenzeit in die Benediktion über die Auferstehung eingeschaltet werden, heissen in der Mischna Berachoth 5, 2 גבורות גשמים.

Beiläufig sei hier bemerkt, dass aus dem Gesagten der Ausdruck *δύναμις τοῦ θεοῦ* sich erklärt, welcher Marcus 16, 24 in Verbindung mit der Auferstehung vorkommt, und welchen die Exegeten in ganz verkehrter Weise erklären. Beispiele solchen Missverständnisses neutestamentlicher Stellen, namentlich wo es sich um jüdische Anschauungen handelt, gibt es in die Dutzende.

53) Zu 40, 3. Weil der Begriff der Härte nur in סלע, nicht in צור liegt, wird wo von steinernen Geräten oder vom Eingraben einer Inschrift in Stein die Rede ist, nur letzteres, nicht ersteres gebraucht. Vgl. Jos. 5, 2, 3 u. Hi. 19, 24.

54) Zu 40, 7. Der Prozess wäre dann derselbe wie in der Redensart חשיב דבר, welche die Geltung eines transitiven Verbums hat und einen Acc. regieren kann. Dasselbe zeigt sich auch bei dem sinnverwandten und häufigern גלה אזן פלוני, welches 1 Sam. 22, 8 ebenfalls einen Satz zum Objekt hat.

55) Zu 44, 21. Das Bild von der Ehe, unter welchem das Verhältnis zwischen JHVH und seinem Volke im A. T. gedacht wird, wird von den Propheten bis zu den äussersten Konsequenzen durchgeführt, doch ist die Vorstellung über das Stadium dieses quasi-ehelichen Verhältnisses nicht bei allen dieselbe. Während z. B. nach Jes. 57, 8 Israel mit JHVH wie mit einem Gatten das Lager teilt, ist es nach Hos. 2, 21 zu einer Umarmung zwischen ihnen noch nicht gekommen. Dem ältern Propheten ist diese Umarmung noch Ideal. Diesen Eindruck erhält man, wenn man dort וידעת את יהוה in dem Sinne versteht, der allein dem Zusammenhang nach dafür passt, nämlich im Sinne von אשה ידעת איש. Dann ist וידעת את יהוה = und du wirst dich der Umarmung JHVHes erfreuen.

56) Zu 45, 9. Die Lexika geben freilich diese Bedeutung von שמח nicht an, aber das Verbum kann hier und in der angeführten Stelle in Jeremia keinen andern Sinn haben. Auch im Neuhebräischen kommt das Verbum in dieser Bedeutung vor. Midrasch rabba zu Gen. Par. 26 wird erzählt, dass Rabbi Chajja, als er Rabbi Simi bar Ami, dessen Weib ihm ein Töchterchen geboren hatte, begegnete, in Bezug auf das Ereignis eine freundliche Bemerkung machte. Hierauf fragte der Grossvater des Kindes den glücklichen Vater שמחך הבבלי, was nichts anderes heissen kann als „hat dir der Babylonier Glück gewünscht?“ Ebenso ist im Talmud לשמח חתן וכלה so viel wie „dem Bräutigam und der Braut Glückwünschen, ihnen Artigkeiten sagen“, stehende Redensart. Im bibl. Hebräisch hat שִׂמַּח ausserdem noch eine andere Bedeutung, welche den Lexikographen und den Exegeten nicht bekannt ist. Das Verbum bedeutet nämlich auch „willkommen heissen“. Es findet sich unverkennbar in diesem Sinne Jes. 56, 7.

57) Zu 45, 13. Die Redensart חלה פני פ' kommt im A. T. von Gott dreizehnmal und von Menschen nur dreimal vor. Es kann daher mit Sicherheit angenommen werden, dass sie ursprünglich nur von Gott gebraucht und erst später auf Könige und Grosse angewendet wurde. Der Ursprung des Ausdrucks ist also auf dem Gebiete der Religion zu suchen. Und man findet ihn da auch leicht, wenn man die Tatsache bedenkt, woran schon früher erinnert worden, dass nämlich die Sprache des A. T. älter ist, als sein Monotheismus. Die Sache ist sehr einfach. In seiner transitiven Form heisst חלה eigentlich reiben, scheuern, polieren. Davon kommt חֲלִי Geschmeide. Der vormonotheistische Hebräer aber hatte, wie jeder Heide, seinen Gott in Gold, Silber oder Stein bei sich im Hause. So oft er nun an ihn ein Anliegen hatte, scheuerte und polierte er ihm das Gesicht und glaubte, sich dadurch seine Gunst zu erwerben und ihn zur Erfüllung seiner Bitte geneigt zu machen. Als der Monotheismus kam, hatte sich der Ausdruck in der Sprache festgesetzt und war nicht mehr daraus zu tilgen. Später, als die ursprüngliche Bedeutung ganz vergessen war und man dabei nur an „geneigt machen“ dachte, fing man an, ihn, wie hier, auch auf grosse irdische Persönlichkeiten anzuwenden. Vgl. den ersten Paragraphen in Anm. 22.

58) Zu 48, 3. Diesem Umstande verdankt der Norden im Hebr. seinen Namen. Denn צפון heisst der verborgene, d. i. unbekannter Teil der Erde.

59) Zu 48, 12. Selbst von den einer grösseren Stadt zugehörigen Ortschaften wird בנות nur im rein geographischen Sinne gebraucht und bezeichnet nie die Einwohner solcher Ortschaften. Die Angabe der Lexika, dass Jes. 16, 2 בנות מואב die Gemeinden Moabs bezeichne, beruht auf ein Missverständnis jener Stelle. Dort steht קן adverbiell im Acc., und משלח nimmt dieselbe grammat. Stellung im Satze ein wie נודד, da beide עוף näher bestimmen. Der Gesamtausdruck קן משלח bezeichnet also nicht ein verscheuchtes oder vertriebenes Nest, sondern Vögel, welche man nach der Vorschrift Deut. 22, 7 beim Ausheben ihrer Jungen aus dem Neste hat entkommen lassen. Mit solchen Muttervögeln vergleicht der Prophet die Frauen Moabs, die mit Verlust ihrer Söhne dem Feinde entkommen sind.

60) Zu 48, 13. Die andern Beispiele in diesem Buche, in denen Piel von ספר fälschlich mit zählen wiedergegeben werden, sind an ihren Stellen erklärt. Hi. 38, 37 aber, welche Stelle man als Beleg für diese Bedeutung anführt, ist ספר im Sinne von „verscheuchen“ gebraucht; vgl. arab. سفر welches ebenfalls vom

Verscheuchen der Wolken gebraucht wird. Hi. 37, 20 kommt Pual von ספר als Passiv von Piel in diesem Sinne vor. S. Anm. 108.

61) Zu 50, 5. An ersterer Stelle ist die Konstr. verkannt geworden. Denn das Subjekt zu לראות ist nicht Gott, sondern Adam, und der Sinn ist der: Gott brachte die Geschöpfe zu Adam, damit er sähe, wie er sie nennen sollte, d. i., damit er sie betrachtete und wüsste, welche Namen für sie passen. So hatte die Sache den oben in der Bemerkung zu 49, 12 angedeuteten und in M. K. zur Stelle ausführlich erörterten Zweck. Nach der gewöhnlichen Fassung dagegen war der ganze Vorgang nur ein Possenspiel.

62) Zu 50, 21. Der Unterschied zwischen den beiden Punktationen bei den Verben dieser Art ist nicht genügend beachtet und erkannt worden, woraus manches Missverständnis entstanden ist. So ist es z. B. falsch, Lev. 25, 35 in וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ den Anfang der Apodosis zu erblicken, weil das Verbum dann וְהַחֲזַקְתָּ lauten müsste. Vgl. וְהַחֲזַקְתִּי Ez. 30, 25, mit וְהֶחֱזַקְתִּי 1 Sam. 17, 35. והחזקת בו גר ותושב ist Fortsetzung der Protasis und ist = sodass du dich seiner als eines ansässigen Fremdlings bemächtigt, das heisst, sodass er zu dir in das abhängige Verhältnis eines ansässigen Fremdlings (גר תושב) tritt. Die Apodosis fängt dort erst mit V. 35 an.

63) Zu 51, 13. Jer. 18, 23 ist der Text verderbt. Dort ist für מֻכְשָׁלִים לְפָנֶיךָ, was keine hebräische Redeweise ist, wie schon M. K. zur Stelle bemerkt worden, מְשֻׁלָּכִים מִלְּפָנֶיךָ zu lesen.

64) Zu 51, 18. Das einzige Beispiel, wo dieser Euphemismus unterlassen ist, bietet Jes. 38, 17, und diese Unterlassung mag von Bedeutung sein für die Ermittelung der Zeit, in welche die Abfassung jenes Hiskia in den Mund gelegten Liedes fällt.

65) Zu 51, 17. In den neuern Wörterbüchern sind die beiden Redensarten, „jemand die Lippen auftun" und „jemand den Mund auftun" mit Unrecht zusammengeworfen. Denn zum Gegensatz von der erstern drückt letztere aus: erstens die Begabung mit Sprachvermögen, wie wenn JHVH ein stummes Tier reden lässt, Num. 22, 28, zweitens im Falle, dass jemand das Sprechen untersagt worden, die Aufhebung dieses Verbots, Ez. 3, 27 und 33, 22 und drittens die Verleihung des Mutes zum Sprechen. Letztere Bedeutung ist aus dem Ausdruck פתחון פה Ez. 29, 21 ersichtlich.

66) Zu 51, 19. Für uns verliert freilich diese Stelle in der neuen Fassung mehr als die Hälfte ihres religiösen Wertes. Allein es muss auch solche Käuze geben, die bei allem eifrigen Streben, das absolut Schöne, Grosse und Edle in der hebräischen Bibel zu entdecken und zur Würdigung zu bringen, von ihrem Eifer sich nicht hinreissen lassen, biblische Gedanken, die zu ihrer Zeit das Schönste, Grösste und Edelste waren, das die Welt kannte, zu überschätzen, um auf Kosten der Wahrheit den Wert, den sie vor mehr als zweitausend Jahren hatten, ungeschmälert für die moderne Anschauung zu erhalten.

67) Zu 52, 4. Jona 1, 4 spricht nicht dagegen. Denn dort liegt eine falsche Punktation vor. Es muss nämlich an jener Stelle חָשְׁבָה statt חִשְּׁבָה heissen. Das grammatische Subjekt dieses Verbums ist unbestimmt, und das Suffix bezieht sich auf האניה, welches als logisches Subjekt vorangeht. Der Satz heisst wörtlich: und das Schiff — sie dachten, es müsste zerschmettert werden.

68) Zu 52, 5. Wenn man dort אחביה so versteht und פרי als vox media fasst,

bietet jener Spruch nicht die mindeste Schwierigkeit. Der Sinn ist dann der: Tod und Leben ist in der Gewalt der Zunge, und die sie gern gebrauchen, geniessen ihre Frucht. Das heisst, wer wenig spricht, dessen Schicksal hängt von der Zunge nicht ab; wer aber gern spricht, schafft sich Leben oder Tod, je nach Gebrauch, den er von seiner Zunge macht.

69) Zu 52, 6. Die Idee, dass Num. 4, 20 כבלע = einen Augenblick sei, wurde im Kopfe Gesenius' ausgeheckt. Gesenius glaubte durch Ergänzung von רק, Speichel, diesen Sinn zu erhalten. Buhl, der fortschreiten und nicht da stehen bleiben will, wo ihn Gesenius hingestellt, lässt den Speichel fahren und hält sich an das blosse Schlingen und gewinnt ihm allein denselben Sinn ab. Aber das ist nichts, als wissenschaftliche Gaukelei. Erstens wird das Schlingen nur durch Kal, nicht durch Piel von בָּלַע ausgedrückt. Dann ist überhaupt eine solche Zeitbestimmung nicht am Platze, wo es sich lediglich um sehen oder nicht sehen handelt. Endlich ist es nicht wahr, dass an jener Stelle der Anblick der heiligen Dinge verboten ist. Heilige Dinge wäre כלי הקדש, nicht bloss הקדש. Vgl. dort V. 15, wo כלי הקדש neben הקדש erwähnt wird. Wie hätte auch denen, welche die heiligen Dinge auf dem Zuge zu tragen hatten, ihr Anblick verboten werden können? Zum richtigen Verständnis jener Stelle gelangt man, wenn man erwägt, dass das Verbot nur das Allerheiligste und die Kehathiten betrifft, welche dessen Bestandteile und Gefässe auf dem Zuge zu tragen hatten. Die Sache ist nun die: Im Gegensatz zu den Bestandteilen und Geräten des Restes der Stiftshütte wurden die Bestandteile und Geräte des Allerheiligsten beim Aufbruch verpackt. Doch wurde das Wegschaffen und Verpacken dieser Dinge nicht den Kehathiten, die sie zu tragen hatten, sondern Ahron und seinen Söhnen überlassen. Jene sollten nicht sehen, כבלע את הקדש, wie das Allerheiligste zerlegt wurde. In der Tat war die Zerlegung und Verpackung dessen, was als glänzendes Ganzes für das Allerheiligste galt, ein Anblick, den nur die Priester ertragen konnten. Niedern Dienern des Heiligtums würde ein solcher Anblick alle Achtung davor benommen haben.

70) Zu 52, 6. Jener Spruch lautet zu deutsch richtig also: Die Gerechtigkeit spottet des nichtswürdigen Zeugen, da das Unrecht den Mund der Frevler in Widersprüche verwickelt, eigentlich den Mund teilt. Die grammatische Beziehung der einzelnen Teile des Spruches geht zur Genüge aus dieser Uebersetzung hervor. Der Sinn aber ist der: Die Gerechtigkeit triumphiert über den falschen Zeugen; denn bei seinen erdichteten Aussagen kann dieser nicht umhin, sich zu widersprechen, und dadurch wird sein Zeugnis entkräftet.

71) Zu 55, 10. Diese Bedeutung von בעיר ergibt sich klar und deutlich aus Am. 7, 17. Im hebr. Werke ist jene Stelle in etwas gesuchter Weise anders erklärt, jetzt aber, nach besserer Erkenntnis, habe ich nicht den geringsten Zweifel, dass dort die Worte אשתך בעיר תזנה nur heissen können: dein Weib wird zur öffentlichen Hure werden.

72) (74) Zu 55, 14. Sonderbar ist es, dass die griech. Lexika diesen Gebrauch von νῦν δὲ nicht kennen. Derselbe ist aber nicht nur in den Klassikern nachweisbar, z. B. Demosth. 3 Phil. 5, sondern auch im Neuen Test. Joh. 8, 40, wo der Ausdruck natürlich verkannt und „jetzt aber", statt „so aber" wiedergegeben wird.

73) (75) Zu 55, 18. Dort ist עמל ישראל nicht = das Elend Israels, denn das durch ותקצר נפשו bezeichnete Gefühl kann nur die Folge von etwas sein, was

dem Subjekt selbst, nicht aber was einem andern widerfährt. עמל heisst dort Zudringlichkeit, eigentlich Trubel, den man andern verursacht, und der Sinn jener Stelle ist der: JHVH wurde überdrüssig, dass ihm Israel so arg zusetzte und in ihn drang, weshalb er beschloss, ihm zu helfen, um sich vor ihm Ruhe zu verschaffen.

74) Zu 56, 8. Nach talmudischer Vorstellung verfährt Gott viel strenger gegen die Heiden, als gegen sein Volk. So rechnet er z. B. von unausgeführten Vorsätzen und Absichten Israel nur die guten, allen andern Völkern dagegen nur die bösen an. Vgl. Jeruschalmi Pea Kap. 1, Hal. 1.

75) Zu 59, 12. Das Wort findet sich im A. T. in dieser Bedeutung noch zweimal, nämlich Pr. 6, 11 und 24, 34, wo es, wie hier, fälschlich מָגֵן punktiert ist. אִישׁ מָגֵן wird an jenen beiden Stellen „ein bewaffneter Mann“ wiedergegeben. Allein wenn das Kommen der Armut und des Mangels mit dem Heranrücken eines bewaffneten Feindes verglichen werden soll, kann nur die Angriffswaffe, nicht der Schild, der Schutzwaffe ist, in Betracht kommen. Dort ist, wie bereits gesagt, מְגַּן für מָגֵן zu lesen, und אִישׁ מְגַּן bezeichnet einen Menschen, der von milden Gaben lebt. Somit entspricht dieser Ausdruck dem מְהַלֵּךְ = Landstreicher in der Parallele. Der Sinn ist also der: und dir kommt Dürftigkeit wie dessen, der von milden Gaben lebt. Zur Konstr. vgl. Ps. 18, 34 רגלי כאילות.

76) Zu 60, 11. Wie könnte der Prophet auch das gemeint haben? War doch Jerusalem niemals eine wichtige Handelsstadt, geschweige denn ein internationales Emporium.

77) Zu 60, 11. So auffallend, wie diese Ausdrucksweise ist, geht die Sprache darin noch weiter und gestattet den Ausdruck מי נדה, Num. 19, 9, = Wasser, welches ein Mittel gegen bereits eingetretene Unreinheit ist.

78) Zu 64, 7. Kautzsch, der עולת beibehält und das darauf folg. Wort תַּמְנוּ liest, übersetzt letzteres „wir sind fertig“. Das kann jedoch das Wort nie und nimmer heissen, Denn wenn Kal von תמם mit folg. Infin. als Prädikat zu einem aus einer Pluralität bestehenden Subjekte gebraucht wird (wie man denn auch hier irgend einen Inf. ergänzen muss, ehe man an Kautzsch's Uebersetzung denken kann), so wird damit nur gesagt, dass alle das Subjekt ausmachenden Individuen nacheinander die betreffende Handlung vollzogen und dass keines von ihnen zurückblieb, das sie nicht vollzogen hätte. Vgl. Num. 17, 28. Dt. 2, 16. Jos. 8, 17. 4, 1 und 5, 8. Dagegen wenn gesagt werden soll, dass das Subjekt die Handlung zu Ende geführt und damit ganz fertig ist, worauf es hier allein ankäme, dann kann, wie Jes. 33, 1, nur Hiphil von תמם gebraucht werden.

79) Zu 65, 10. Es galt für besonders schimpflich, mit der eigenen Waffe getötet zu werden. Vgl. 2 Sam. 23, 21. Esra 6, 11 und M. K. zu 1 Sam. 26, 8 und Jer. 6, 6. Daher auch die Art JHVHes, denen, die gegen ihn sündigen, Mass für Mass zu zahlen, oder, wie hier, sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen.

80) Zu 66, 7. Die moderne Lexikographie trennt צפה = schauen von צפה, welches in Piel überziehen heisst, aber mit Unrecht. Der Wurzel in ihren beiden Bedeutungen entspricht im Arabischen صفح, welches sowohl breitschlagen, als auch durchstöbern, untersuchen heisst. Ersteres ist wohl die ursprüngliche Bedeutung, und aus dem Begriffe des Breitschlagens entwickelt sich der Begriff des Untersuchens. Vergleichen liesse sich im Arab. شرح und im

Lat. explorare, nur dass diese die Erklärung für andere bezeichnet, während der hebr. Ausdruck „sich selbst Klarheit verschaffen“ heisst.

81) Zu 66, 7. רום oder רמם kommt in diesem Sinne intransitiv Hi. 24, 24 vor, wo das Subjekt zu רֹמּוּ oder רֹמּוּ aus עֵינֵיהוּ im Vorhergehenden zu ergänzen ist, sodass רֹמּוּ מְּעַט וְאֵינֶנּוּ zu deutsch also lauten muss: Wenn sie (die auf die Wege der Frevler gerichteten Augen JHVHes) auf ein Weilchen entzogen werden, ist es aus mit ihnen. Diesem רמו entgegengesetzt, heisst dort וְהֻמְּכוּ „und wenn sie (die Augen JHVHes) sich wieder senken.“ Auch das Niphal von רמם findet sich in diesem Sinne Num. 17, 10, wo הֵרֹמּוּ heisst „entfernt euch, macht, dass ihr davon kommt.“

82) Zu 68, 3. Wegen der Weglassung des Subjekts, weil es sich aus dem Zusammenhang leicht ergibt, vgl. den arab. Spruch خذها من السكران ولا تاخذها من الصاحى, Burckhardt, Arabic Proverbs, No. 251, wo aus demselben Grunde das Objekt durch ein Suffix ausgedrückt ist, ohne dass das Nomen خمر, worauf es sich bezieht, vorher erwähnt wäre.

83) Zu 68, 15. Nach Dt. 31, 21 heisst עָנָה לְעֵד er trat als Zeuge auf. Dagegen wäre ענה לו mit auf עֵד zurückgehendem Suffix für „er trat als solcher auf“ unhebräisch.

84) Zu 68, 32. So sonderbar diese plötzliche Vorliebe für Rosse auch erscheinen mag, so war sie doch die notwendige Folge eines alten nationalen Vorurteils, das für Israel verhängnissvoll gewesen war. In der ältern Zeit hatten nämlich die Hebräer eine unüberwindliche Abneigung gegen Pferde. Sie selber züchteten keine Pferde, und solche, die man im Kriege erbeutete, wurden durch Lähmung vernichtet. 2 Sam. 8, 4. Der Besitz vieler Pferde galt für keine geringere Sünde als Götzendienst. Jes. 2, 7 und 8. So sehr war das Pferd den alten Hebräern verhasst, dass es noch zur Zeit Hiskias in ganz Juda nicht nur keine zweitausend Pferde gab, sondern auch unter dem gesamten Volk nicht ebenso viele Männer aufzutreiben waren, die ein Pferd reiten konnten. 2 K. 18, 23. Unter diesen Umständen galt, wie aus Jos. 17, 16 hervorgeht, nicht nur jeder Feind, der Reiterei besass, für überaus furchtbar und unüberwindlich, sondern es scheint auch das Volk vor einem Pferde geradezu Furcht gehabt zu haben, wie vor dem Teufel, sodass einer der Propheten ihnen versichern musste, dass das feurigste Pferd nur Fleisch und kein Geist sei. Jes. 31, 3. Dass die heidnischen Feinde aus diesem Vorurteil oft Nutzen zogen, lässt sich leicht denken. Man brauchte ja Israel nur mit Reiterei anzugreifen, um dessen Reihen in die äusserste Verwirrung zu bringen und so des Sieges gewiss zu sein. Während der ganzen Zeit seiner politischen Selbständigkeit litt Israel unter dieser Abneigung gegen das harmlose und so nützliche Tier. Erst nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft fing man an, diese fatale Abneigung zu überwinden. Dann suchten klarere Köpfe das bis dahin verhasste Tier zu Ehren zu bringen, und selbst ein späterer Prophet, dessen Worte dem Jeremiabuche einverleibt sind, liess sich herbei, für die Beobachtung des Sabbat und für die Uebung von Recht und Gerechtigkeit als den höchsten Lohn den Besitz einer eigenen nationalen Reiterei zu versprechen. Jer. 17, 25 und 22, 4. — Danach erklärt es sich vollkommen, wie der Sänger in diesem Liede von seinem Gott verlangen konnte, dass er Streitrosse über Alles hochschätzen sollte. Dass das alte Vorurteil übrigens nicht mit einem Schlage überwunden und beseitigt wurde,

sieht man aus einem andern, augenscheinlich spätern Liede. Dort wird wiederum ausdrücklich gesagt, dass JHVH die Streitrosse nicht mag. Sieh Ps. 147, 10.

85) Zu 68, Schluss. Zur grösseren Klarheit sei hier Folgendes hinzugefügt. Von Gott ist fast immer nur ברוך im Gebrauch. Ebenso heisst der Angeredete bei der Bewillkommnung und im Komplimente stets nur JHVHes ברוך, nicht sein מְבֹרָךְ. Vgl. Ps. 115, 15. Gn. 14, 19, 20. 24, 31. 26, 29. Ruth 3, 10. Wo ברוך an die Bedeutung von מברך streift, unterscheiden sich beide dadurch, dass ersteres jemand bezeichnet, dem ein Segen versprochen oder zugesichert ist, letzteres dagegen jemand, an dem ein Segensspruch sich erfüllt hat; vgl. Gn. 27, 33 und Dt. 28, 3 ff. mit Ps. 37, 22. Dt. 33, 15 und 1 Chr. 17, 27.

86) Zu 71, 16. In der schon oben erwähnten Benediktion, worin Gott für die künftige Belebung der Toten gepriesen wird, wird er גבור לעולם genannt, und der Sinn dieser Benennung ist nicht richtig erkannt worden. Denn גבור לעולם heisst eigentlich die Kraft habend, ewig zu bestehen, daher unsterblich. Absolute Kraft oder Macht ist nicht die Eigenschaft Gottes, in welcher er die Belebung der Toten bewerkstelligen kann; dagegen setzt der Glaube an die Belebung der Toten unbedingt die Unsterblichkeit dessen voraus, der sie bewirken soll.

87) Zu 72, 3. Insofern als im ersten Halbvers die Präposition aus dem zweiten und in diesem aus jenem das Verbum entlehnt wird, ist die Konstruktion hier ganz wie Pr. 14, 9. An jener Stelle ist יליץ = vermittelt, vgl. מליץ, und אשם soviel wie Schuldbewusstsein. Nach der soeben angedeuteten Konstr. ist der Sinn des Spruches der: Unter Toren vermittelt die Schuld und unter Rechtschaffenen Wohlwollen, d. i., unter Toren beruht die Freundschaft auf gemeinsamem Schuldbewusstsein, unter Rechtschaffenen aber auf gegenseitigem Wohlwollen.

88) Zu 73, 7. Im Arabischen berühren sich عين und نفس, indem sie beide das eigene Selbst bezeichnen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich der Berührungspunkt hier und dort als derselbe.

89) Zu 73, 21. Ebenso hat Deut. 6, 7 Piel dieses Verbums nichts mit Schärfen zu tun. „Jemandem etwas einschärfen" ist gut deutsch, aber keine hebr. Redeweise. An jener Stelle ist ושננתם לבניך = du sollst sie deinen Kindern zur Sunna, d. i. zur Lebensregel, machen.

90) Zu 73, 26. An letzterer Stelle ist בשרך ושארך ebenfalls bildlich und כלה wie hier gebraucht. בכלות בשרך ושארך heisst dort: Wenn deine nächsten Verwandten dir nicht helfen wollen oder können. Denn die Verwandten dessen, der durch Verführung eines Eheweibes des Gatten Rache verfallen ist, sind entweder nicht im Stande oder nicht willens ihm zu helfen.

91) Zu 74, 6. Von diesem כַּשִּׁיל scheint mir das Verbum Thr. 5, 13b denominiert zu sein und בָּעֵץ כָּשָׁלוּ zu heissen „legten an den Baum die Axt an", d. i. fällten Bäume. Das ist eine schwere Arbeit und eine, welche dem Mahlen, wovon im ersten Halbvers die Rede ist, mehr entspricht. Das Brennholz, welches die Jünglinge getragen hatten, würde wie Gn. 22, 7, Num. 15, 32, 1. K. 17, 10 und öfter durch den Plural von עץ ausgedrückt sein. Ausserdem bezeichnet נִכְשַׁל ב, wenn dies im gewöhnlichen Sinne gebraucht wird, immer nur ein Hindernis im Wege, worüber man stolpert, nie eine Last unter der man fällt.

92) Zu 76, 3. In ähnlicher Weise hatte JHVH die Wahl Jerusalems zu seiner Wohnstätte kundgetan, indem er zur Zeit Davids dem die Pest ver-

breitenden Engel Einhalt gebot, als er gegen diese Stadt die Hand ausstreckte. Sieh 2 Sam. 24, 16 und 18. Abgesehen von dieser Kundgebung findet sich im A. T. nirgends eine Bestimmung Gottes, dass Jerusalem seine Stadt sein soll.

93) Zu 76, 5. Hitzig und alle, denen seine Vermutung plausibel erscheint, lassen sich vom Idiome ihrer deutschen Muttersprache verleiten. Im Deutschen bezeichnet Beute sowohl kriegerischen Raub als auch ein lebendes Wesen, welches eines Raubtiers Opfer geworden. Im Hebräischen dagegen sind diese beiden Begriffe scharf getrennt. Jes. 33, 23, wo das Kriegsbeute bezeichnende עד wirklich glossiert ist, lautet die Glosse שלל, nicht טרף; vgl. Gn. 49, 27, wo diesem עד in der Parallele שלל entspricht.

94) Zu 77, 5. An jener Stelle ist ohne Zweifel כֶּסֶה für כִּסֵּה und vielleicht auch אָחַז für מאחז zu lesen, da Mêm wahrscheinlich aus dem Vorherg. dittographiert ist. אָחַז פְּנֵי כֶסֶה ist dann = er nimmt die Vollmondscheibe in Beschlag. Was damit gemeint ist, geht aus dem Gedanken des zweiten Halbverses hervor.

95) Zu 77, 11. חָנַן in der Bedeutung „stinken“ kommt sonst im A. T. nicht vor. Hi. 19, 17 ist חַנּוֹתִי = meine Zärtlichkeit, meine Liebkosung. Die Fassung von רוח im ersten Versglied im Sinne von Atem hat dort die falsche Fassung von חנותי zur Folge gehabt. רוח, welches auch sonst Leidenschaft schlechthin heissen kann, bezeichnet an jener Stelle, dem Zusammenhang nach, die besondere Leidenschaft des geschlechtlichen Triebes. Vgl. M. K. zu Mal. 2, 15 und die Fassung von רוח in Jos. 2, 11 nach dem Talmud Sebachim 116 a und b, wo das Nomen in diesem Sinne verstanden wird. Hiob klagt also an jener Stelle darüber, dass seine eheliche Vertraulichkeit seinem Weibe und seine Liebkosungen seinen Kindern zuwider sind. Ueber den Ausdruck בני בטני als Bezeichnung von Kindern in ihrer Beziehung zum Vater vgl. Ps. 132, 11.

96) Zu 77, 12. Der Plural פלאות Dan. 12, 6 bezeichnet auch nicht Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes; vgl. zu Ps. 119, 129.

97) Zu 78, 9. Das Abhängen zweier Nomina von demselben Genitiv ist nur dann unstatthaft, wenn diese verschiedene Personen oder Sachen bezeichnen, nicht aber wenn die beiden Begriffe wesentlich identisch sind. Die einzige Beschränkung solcher Konstruktion ist die, dass die beiden Nomina nicht vermittelst einer Konjunktion verbunden werden dürfen; vgl. Gn. 14, 10 בארות בארות חמר, 1 Sam. 28, 7 אשת בעלת אוב und Hi. 20, 17 נהרי נחלי דבש.

98) Zu 78, 14. Wahrscheinlich beruht die Darstellung des Zweckes der Wolke und des Feuers im Pentateuch auf einem Missverständnis der Urquelle, aus welcher die fragliche Notiz floss. Dort mag der Passus gerade wie hier וינחם בענן וגו׳ gelautet haben, welches von den Verfassern von Exodus und Numeri ebenso missverstanden wurde, wie dessen Widerklang in unserem Liede es allgemein ist.

99) Zu 78, 15. Auch in Bezug auf eine Schwangere gebraucht heisst בָּקַע nicht den Leib aufschlitzen, wie man in den Wörterbüchern allgemein übersetzt, sondern durch irgend eine rohe Behandlung eine Fehlgeburt verursachen. Vgl. Jes. 59, 5, wo Niphal dieses Verbums das Erscheinen des Inhalts eines zerbrochenen, nicht vollständig ausgebrüteten Eies bezeichnet.

100) Zu 78, 54. Es wird also unnötiger Weise an jenen beiden Stellen mit dem Text herumgepfuscht und ein haarsträubendes Hebräisch zu Tage gefördert.

101) Zu 78, 58. Dt. 32, 19, ist, wie M. K. zur Stelle nachgewiesen ist, auch das Nomen so gebraucht. Denn dort ist מכעס בניו ובנותיו so viel als „aus Eifersucht, wie sie zwischen seinen, Israels Söhnen und Töchtern“, d. i., wie sie zwischen den beiden Geschlechtern vorkommt. Zu dieser Fassung wird man gezwungen, weil es sonst unerklärlich bleibt, warum statt des Volkes selbst dessen Söhne und Töchter erwähnt werden. Der Vergleich erklärt sich natürlich aus dem Bilde der Ehe, unter welchem das Verhältnis zwischen JHVH und seinem Volke im A. T. dargestellt ist.

102) Zu 80, 6. Man kam wohl auf die Idee, dass שליש ein grosses Mass ist, weil man jene Stelle dahin verstand, dass JHVH damit der Erde Staub misst oder gemessen hat. Allein jene Frage ist rein rhetorisch und virtuell verneint. Ebenso ist es die darauf folgende zweite Frage, so dass der Sinn des Ganzen der ist: Wie man das Wasser mit der Handfläche nicht messen kann u. s. w., ebenso wenig ist es möglich, den Geist Gottes zu ergründen.

103) Zu 80, 11. Jene Stelle in Jes. ist von der exegetischen Zunft arg verballhornt worden. In der allerneusten christlich-wissenschaftlichen Uebersetzung Kautzsch's werden die Worte גפן שבמה בעלי גוים הלמו שרוקיה also wiedergegeben: heidnische Herren haben die Weinstöcke Sibma's zerschlagen“. Davon ist kaum ein einziges Wort richtig, und so kann nur jemand übersetzen, der von dem Wörterbuch völlig abhängt. In Gesenius' Thesaurus heisst es nämlich s. v. שבמה: nomen proprium oppidi cum agro vinearum feraci. Als ob an jener Stelle in Jesaia, der Hauptquelle, woraus diese lexikalische Notiz fliessen konnte, von den Weinstöcken Sibmas die Rede wäre! Nicht doch. Dort ist גפן שבמה so viel als der Weinstock Sibma; denn in jener Prophezeiung tritt Sibma, wie in unserem Psalm Israel, unter dem Bilde eines Weinstocks auf. Vgl. dort V. 9, wo diesem Ausdruck חשבון ואלעלה gegenüber steht, und Jer. 48, 2, wo es הגפן שבמה, mit dem Artikel, heisst, woraus unzweifelhaft hervorgeht, dass שבמה nicht im Genitiv, sondern als Apposition zu גפן zu denken und die Verbindung wie in הבת ירושלם Thr. 2, 18 zu fassen ist. Grammatisch nimmt גפן שבמה dieselbe Stellung ein, wie שדמות חשבון, welches poetisch nach Analogie des prosaischen שדה מואב und dgl. das Gebiet Chesbons bezeichnet. גפן שבמה ist also Subjekt, dessen Prädikate aus dem vorhergehenden אמלל sich ergänzen, während בעלי גוים וגו' einen das Subjekt beschreibenden Relativsatz bildet. בעלי גוים im Sinne von „heidnische Herren“ zu fassen, ist sprachlich und sachlich falsch. Denn בעל heisst Gatte, Besitzer, aber nicht Herr, das heisst Gebieter. Der Herr eines Knechts oder Untertanen kann nur ארני העבר nicht בעל העבר heissen. Dann war Sibma zur Zeit, in welche jene Prophezeiung fällt, offenbar nicht mehr israelitisches Gebiet, sondern gehörte zu Moab, weshalb seine Eroberer und Zerstörer als Heiden nicht charakterisiert werden können. בְּעָלֵי, St. constr, בְּעָלֵי ist Nebenform zu בְּעָלָה und wie dieses Ortsname. Der Ort war zur Zeit heidnisches Gebiet, und da auch Juda eine Stadt gleichen Namens hatte, unterschieden die Hebräer beide, indem sie erstere בעלי גוים und letztere בעלי יהודה nannten. S. 2 Sam. 6, 2 und vgl. Ri. 4, 2 חרשת הגוים. Was endlich הלמו betrifft, so ist שרוקיה nicht Objekt, sondern Subjekt dazu. Das Objekt ist der

Ortsname בעלי גוים. הלם heisst eigentl. schlagen, stossen und daher, wie an derselben Stelle נגע und Num. 34, 11 das sinnverwandte מחה, an etwas stossen, heranreichen. Danach muss die fragliche Stelle zu deutsch also lauten: (Geknickt ist) der Weinstock Sibma, dessen edle Reben, d. i. die kleineren zu seinem Bezirke gehörenden Ortschaften, bis an das heidnische Ba'alai reichten. Das Bild ist also ganz dasselbe wie in unserem Psalm.

104) Zu 81, 8. In diesen Ausdrücken treten nie die sinnverwandten לקח und מַקָּח an die Stelle von נשא respekt. משא, weil im Unterschiede von letzteren erstere auch ein gewaltsames Nehmen bezeichnen, was mit dem Begriffe der Wechselseitigkeit sich nicht verträgt. Aus demselben Grunde wird das Heiraten seitens des Mannes in der Bibel, die dem Vater das Recht gibt, über seine Tochter nach Belieben zu verfügen, ohne sie darum zu befragen, stets durch לקח, in der Sprache der Mischna aber, welche wenigstens in der Praxis des Weibes Zustimmung schon voraussetzt, nie anders als durch נשא ausgedrückt.

105) Zu 81, 7. Es ist beachtenswert, dass auch nach dem Pentateuch JHVH die letzte Strafe an den Aegyptern persönlich vollzieht, während er die ersten neun Plagen durch Moses und Ahron kommen liess. Der Grund hiervon ist, dass nach Ex. 12, 12 mit dem letzten Strafakt die Bestrafung aller Götter Aegyptens verbunden war. Denn Götter, wenn sie auch noch so klein sind, bestrafen, das kann kein Mensch, selbst der sterbliche Diener des höchsten Gottes nicht und, wie es scheint, auch kein Engel. Demgemäss heisst es in der sehr alten Liturgie des Hausgottesdienstes für den Passah-Abend, worin die soeben erwähnte Stelle aus Exodus angezogen wird, zu deren letzten Worte erklärend: Ich JHVH, ich selber, nicht ein Engel, nicht ein Bote.

106) Zu 81, 11. Aus diesem Grunde steht ein Suffix, welches durch אנכי stark hervorgehoben wird, stets für ein Nomen im Nominativ. Wenn dagegen das Suffix in einem Casus obliquus gedacht werden muss, kann ihm zur starken Hervorhebung (arab. تاكيد) nur אני dienen.

107) Zu 85, 12. Die Verwandtschaft zwischen diesen beiden Begriffen leuchtet ein, wenn man das hebr. נשא mit dem ihm lautverwandten arab. نشا = wachsen vergleicht.

108) Zu 87, 2. Jene Hiobstelle wie auch deren ganzer Zusammenhang ist missverstanden worden. Dort wird eine starke Bewölkung des Himmels geschildert, die unter anderm starkes Dunkel zur Folge hat. In der lebhaften Schilderung wird der angeredete Hiob in den beschriebenen Zustand versetzt. Darauf heisst es V. 19

Gib uns an, was wir dazu sagen sollen,
wir finden uns ja nicht zu recht vor Finsternis.

Dann folgt:

Wird es sie verscheuchen, wenn ich es heisse,
oder kann ein anderer Mensch gebieten, dass sie zerstiebe?

ספר ist dort und 88, 37 wie arab. سفر vom Verscheuchen der Wolken gebraucht, und לו bezieht sich beidemal auf עב in V. 15. Ueber die Bedeutung von יספר s. Anm. 60 und über die יבלע Anm. 70.

109) Zu 87, 8. An jenen beiden Stellen ist יֹדְעִים nicht = angesehen, was נוֹדָעִים heissen würde, sondern bezeichnet Wissen Besitzende; vgl. LXX, die das Wort beidemal durch συνετούς wiedergeben. Zur passiven Form des

Partizips vgl. das häufige נבון und M. K. zu Dt. 1, 13. Auch Hi. 34, 2 ist וִידֻעִים für וְיֹדְעִים zu lesen. יֹדְעִים könnte nur Männer bezeichnen, denen etwas Bestimmtes bewusst ist, nicht aber solche, die allgemeines Wissen besitzen.

110) Zu 89, 16. In derselben Bedeutung findet sich das Wort auch Num. 23, 21, wo ותרועת מלך בו ist = und des Königs Wohlgefallen ist an ihm, d. i. JHVH, Israels eigentlicher König, hat Wohlgefallen an ihm. Schon Ibn Esra vergleicht die beiden Stellen mit einander, hatte also eine Ahnung, dass תרועה hier nicht seine gewöhnliche Bedeutung hat und dass das dadurch Bezeichnete von JHVH, nicht von Israel ausgeht.

111) Zu 89, 18. Jes. 55, 5 kommt offenbar auch das Verbum in diesem Sinne vor. Dort versichert der Prophet seinem Volke, dass ihm ganz unbekannte Nationen sich eine Ehre daraus machen werden in Beziehungen zu ihm zu treten, und fügt als Grund hinzu לקדוש ישראל כי פארך, was nur heissen kann, des Heiligen Israels halber, der dir hohes Ansehen gab.

112) Zu 89, 21. Der Ausdruck מלא יד פ׳ kommt im A. T. sonst nur von der Einweihung der Priester vor, doch beweist das nicht, dass er nicht auch von der feierlichen Einsetzung von Königen gebraucht wurde. Wie dem auch sei, in diesem späten Psalm kann dessen Anwendung auf die Einsetzung Davids nicht auffallen. Der Dichter dachte dabei an seine eigene Zeit, wo der Hohepriester an Königs Statt war; vgl. 110, 4. Dazu kommt noch, dass, wie bereits früher daran erinnert worden, im Parallelismus, wenn der vollkommen passende Ausdruck nicht zur Hand ist, ein auch nur halbwegs entsprechender dafür herhalten kann.

113) Zu 89, 34. Jene beiden Stellen sind missverstanden worden. Hi. 9, 22, bezieht man היא auf die Schlussworte des vorhergehenden Verses, als wollte Hiob sagen, es sei ihm eins, ob er lebe oder nicht. Dabei vergisst man aber das Unlogische eines solchen Gedankens in jenem Zusammenhang. Denn wen das Leben anekelt, dem ist Leben und Tod nicht eins, da er letztern vorzieht. Ausserdem müsste es auch mindestens אחת היא לי heissen. Tatsächlich anticipiert היא dort die im zweiten Versgliede aufgestellte Behauptung תם ורשע הוא מכלה, und אחת bezeichnet das Behauptete als etwas, das nicht von zwei Seiten angesehen werden kann, als Tatsache, an welcher sich nicht mäkeln lässt. In gleicher Weise bezeichnet an der Estherstelle אחת das Gesetz als solches, das nicht zweierlei Deutung zulässt. Die Fassung von אחת an letzterer Stelle in Bezug auf das Zweierlei des vorherg. איש ואשה scheitert an Dan. 2, 9, wo es in Bezug auf mehrere Personen desselben Geschlechts und Ranges ebenfalls חדה היא דתכון heisst. Ausserdem zeigt noch der Gebrauch des Suff. Sing. in דתו, wie wenig dem Verfasser an einer starken Betonung der gleichen Behandlung beider Geschlechter gelegen ist.

Selbstverständlich ist dieser Gebrauch des in Frage stehenden Zahlworts nicht auf das Femininum beschränkt. Auch das Masculinum kommt in diesem Sinne vor, so z. B. Gn. 41, 25, wo חלום פרעה אחד הוא so viel ist, wie „Pharao's Traum ist unzweideutig", wörtlich, Pharao's Traum ist einer, d. i., kann nur eine Bedeutung haben. Denn das Bedeuten einer Sache kann in einer semitischen Sprache nur durch einen Nominalsatz ausgedrückt werden, welcher besagt, dass die Sache das ist, was sie bedeutet; vgl. zu 149, 9, M. K. zu 2 K. 3, 23, und die Ausdrucksweise Dan. 5, 26 b—28. Gewöhnlich versteht man die letztgenannten

Worte von der gleichen Bedeutung beider Träume; allein um diese Gleichheit auszudrücken, hätte es heissen müssen חלמות פרעה אחד הם. Ausserdem ist von der Einheit des Traumes erst im folgenden Verse die Rede, wo die Ausdrucksweise demgemäss auch ziemlich verschieden ist. Was unmittelbar darauf folgt, ist eine weitere Ausführung desselben Gedankens, denn der Sinn des Ganzen ist der: Weil Gott Pharao ankündigen will, was er zu tun vorhat, darum liess er den Traum sich so gestalten, dass er nur eine Deutung zulässt.

114) Zu 89, 34. In neuerer Zeit hat man die erste Hälfte jenes Spruches für unübersetzbar erklärt, doch ohne Grund. תאוה bezeichnet dort wie Gn. 3, 6 den Gegenstand der Lust, etwas Begehrenswertes, Anziehendes, und איש כזב ist = ein Mann, der sein Wort nicht hält. Danach ist der Sinn des fraglichen Spruches der: Das Anziehende an einem Menschen ist seine Freundlichkeit, d. i. seine praktische Freundlichkeit und Bereitwilligkeit zu helfen; doch ist der Arme, der nichts versprechen kann, besser als der Mann, der sein Versprechen nicht hält.

115) Zu 89, 52. Ein noch merkwürdigeres Beispiel euphemistischer Umschreibung, wovon die Herren Exegeten keine Ahnung haben, bietet Hi. 9, 35. Dort steht nämlich אנכי euphemistisch für הוא auf JHVH bezogen, und כן ist Adjektiv im Sinne von Gn. 42, 11 und 19. Das Ganze bildet die Apodosis zu dem mit V. 33 beginnenden Bedingungssatz, an dessen Spitze לֻא = לו statt לא zu sprechen ist. Der Sinn der fraglichen Worte, wenn man von dem Euphemismus absieht, ist eigentlich der: Dann wollte ich, ohne ihn zu fürchten, es aussprechen, dass er nicht ehrlich gegen mich ist.

116) Zu 90, 11. Ewald liest שֹׂנֵיהֶם für שְׁנֵיהֶם und fasst das Wort in seiner geänderten Aussprache im Sinne von „ihrer zänkischen Feinde“, was aber ganz willkürlich ist. Andere verstehen unter „Unheil beider“ das Unglück derer, die gegen JHVH und den König sich auflehnen. Noch andere fassen שְׁנֵיהֶם im Sinne von „ihrer Jahre“. Und an aller dieser Konfusion ist ein kleiner Textfehler in der zweiten Hälfte des vorhergehenden Verses schuld. Dort ist nämlich für שׂוֹנִים wie hier שְׁנֵיהֶם zu lesen, und אל תתערב עם im Sinne von התערב את Jes. 34, 8 zu verstehen. Der Sinn des Satzes ist dann der: Mit keinem der beiden, d. i., weder mit JHVH, noch mit dem König, nimm es auf, fordere sie nicht heraus. Diese doppelte Bedeutung von התערב erklärt sich daraus, dass der Hebräer das Wetten als ein gegenseitiges Trotzen auffasste, wie denn auch in der Sprache des Talmud das Wetten durch Hiphil von מָרָה ausgedrückt wird; vgl. Sabbath 31 a.

117) Zu 91, 13. Die betreffende Talmudstelle lautet רכב על ארי זכר ונחש כרוך על ראשו. Raschi bezieht das Suffix in ראשו auf Nebukadnezar und erhält so im zweiten Satze den Sinn „und eine Schlange war ihm zum Kranz um das Haupt gewunden.“ Aber, abgesehen davon, dass es das natürlichste ist, das Suff. auf das ihm nächste Nomen zu beziehen, fördert diese Fassung hier ein Bild zu Tage, welches, vom ästhetischen Standpunkt angesehen, in gar keinem Verhältnis steht zum majestätischen Bilde des ersten Satzes. Doch selbst nach Raschis Auffassung ist jene Talmudstelle unserer Erklärung der fraglichen Stelle hier noch dienlich. Nur müsste man sich dann auch hier, wie dort, die Reptile um des Reiters Haupt zum Kranz gewunden denken.

118) Zu 99, 6. Auch hier gilt, wenn man gegen das Gesagte auf Grund von Stellen wie Ex. 33, 11 und Dt. 34, 10 Einwand erheben will, das bereits oben vorgebrachte Argument: Der Dichter hat den Pentateuch nicht geschrieben.

In ähnlicher Weise sahen wir ja oben eine Divergenz zwischen den Psalmen und dem Pentateuch hinsichtlich des Zweckes der Wolken- und Feuersäule.

119) Zu 101, 2. Dort pfuscht man unnötiger Weise am Text und ändert יָבֹא in וּבָאוּ um. An jener Stelle heisst כי יהיה להם דבר בא אלי wenn sie eine Rechtssache haben, kommt sie vor mich. Vgl. dort V. 22 und Ex. 22, 8.

120) Zu 101, 5. Jener Spruch hat dieselbe ethische und geistige Beschaffenheit zum Gegenstand, von welcher hier in unserem Psalm die Rede ist, nur dass רום עינים die Eigenschaft als Abstraktion bezeichnet, während גבה עינים die so beschaffene Person ausdrückt. Von solcher Person wird dort ausgesagt, נִר רְשָׁעִים חַטָּאת, Worte, die verstanden sein wollen, die aber missverstanden worden sind. Die alten Versionen geben נר richtig durch Leuchte wieder. Welcher Art Leuchte aber damit gemeint sei, hat nur die Massora allein verstanden die das Wort נִר und nicht נֵר gesprochen wissen will. Dieses נִר ist nämlich nach dem zu 18, 29 Gesagten Diminutiv von נֵר. Der Sinn des fraglichen Spruches wird nun klar, wenn man bedenkt, dass die hebr. Dichter die Belehrung unter dem Bilde der Leuchte sich denken. Vgl. Ps. 119, 105. Pr. 6, 28. (Besonders deutlich gestaltet sich dieses Bild Pr. 20, 20, welcher Spruch nicht eine Drohung, sondern, wie jeder echte Spruch, eine Lebenserfahrung ausdrückt, denn dessen Sinn ist der: Wer seine Eltern missachtet, dessen Leuchte erlischt in seiner dichten ethischen Finsternis, d. i., der beraubt sich des guten Einflusses, den seine Eltern auf ihn ausüben könnten und den er so sehr nötig hat. Wegen מקלל vgl. Ex. 21, 17 mit Dt. 27, 16.). In diesem Spruche aber wird der eigene Verstand der Gottlosen, den sie für schlechte Zwecke missbrauchen, verächtlich ein Leuchtlein genannt. Mit diesem Leuchtlein wird die gute Begabung eines Menschen, der ungebührlich hoch hinaus will, verglichen, weil ein solcher seine geistigen Gaben gar leicht missbraucht um auf Kosten der Mitmenschen seine ehrgeizigen Zwecke zu erreichen.

121) Zu 102, 5. Dort ist מְרֻחָם für מְרַחֵם zu lesen und das Wort mit dem vorherg. Nomen zu einem zusammengesetzten Ausdruck zu verbinden. עוֹלָה מְרֻחָם ist = ihr leibliches Kind, das sie säugt, zum Unterschied von Pflegekind. Das darauf folgende פרי בטנה mag eine Glosse sein oder auch nicht.

122) Zu 102, 27. An jener Stelle pflegt man והחליפו שמלתיכם „und wechselt eure Kleider“ zu übersetzen. Aber „wechseln“ im Sinne von „changer de quelque chose“ ist hebr. חִלֵּף. Vgl. Gn. 41, 14 und 2 Sam. 12, 20. Dagegen kann החליף höchstens, wie Lev. 27, 10 einen Tausch bezeichnen, wobei man eine Sache für eine andere weggibt, und daran ist bei den Söhnen Jacobs ebenso wenig zu denken, wie bei JHVH in unserem Psalm. Fasst man aber dort והחליפו in der andern, in der Erklärung erörterten Bedeutung, so ergibt sich ein trefflicher Sinn. Denn Jacob ist in der jüdischen Tradition ein äusserst sparsamer Mann. Nach dem Talmud verdankte Jacob den gefahrvollen Kampf am Jabbok seiner übertriebenen Oekonomie, welche ihn den Verlust etlichen irdenen Geschirrs von geringem Wert nicht ertragen liess. Vgl. Chullin 91 a. Es ist nun leicht denkbar, dass ein so sparsamer Mann mit zwölf Söhnen und wer weiss wie vielen Töchtern (denn Gn. 46, 7 werden neben den Töchtern der Söhne Jacobs auch Töchter Jacobs erwähnt) seinen Kindern nicht Kleider zum Wechseln anschaffen mochte. Dazu kommt noch, dass der Befehl in Betreff der Kleidung nicht nur an die Kinder allein, sondern an das ganze Haus Jacobs erging, und dem

Gesinde wird wohl im Altertum auch der generöseste Hausherr nicht Kleider zum Wechseln angeschafft haben. Sollten daher die vielen Menschen in Beth-El vor JHVH anständig erscheinen, so bleibt ihnen nichts übrig, als die einzigen Kleider die sie hatten, auszubessern, und dazu erhielten sie in den fraglichen Worten den Befehl.

123) Zu 102, 29. An jener Stelle sagt Hiob von den Gottlosen, dass sie nicht, wie er, ihre Kinder bei Lebzeiten durch den Tod verlieren und dass ihre Kinder bei ihnen sind und nicht etwa als Sklaven in der Fremde leben. Ersteres wird durch נכון לפניהם, letzteres durch עִמָּם ausgedrückt. Nach der üblichen Fassung ist die doppelte Ortsbestimmung ganz erklärlich.

124) Zu 103, 4. Pr. Kap. 3 fängt die Belehrung erst mit V. 5 an. Alles bis dahin ist bloss Einleitung. In V. 3 ist für יַעַזְבֻךָ das Subjekt aus den vorherg. תורתי und מצותי zu entnehmen. חסד ואמת aber ist ein Ausdruck im adverbiellen Acc. Denn der vor Absalom fliehende David, der einen seiner Getreuen mit der Begleitung auf der Flucht nicht belästigen will, schliesst seine Entlassung mit חסד ואמת in einer Weise, dass der Ausdruck in keiner grammatischen Beziehung zum vorherg. stehen kann. Sei es nun, dass der Ausdruck auf die freundlichen Beziehungen zwischen den Scheidenden hinweist, wie er in M. K. zur Stelle erklärt ist, oder dass er, was ich jetzt für wahrscheinlicher halte, JHVHes Liebe und Treue nennt, welche man beim Abschied dem Freunde wünschte, er war so viel wie „Gott befohlen!“ Danach ist חֶסֶד וֶאֱמֶת אַל־יַעַזְבֻךָ = Mögen sie (meine Lehre und meine Gebote) dich nicht verlassen selbst auf Wiedersehen, d. i., selbt zeitweilig nicht.

125) Zu 104, 14. Gn. 12, 16. 20, 14. 24, 35. 30, 43. 32, 6. Dt. 28, 68. 1 Sam. 8, 16. 2 K. 5, 26. Jes. 14, 2. Jer, 34, 11. 16. Joel 3, 2. Eccl. 2, 7. Esther 7, 4. 2 Chr. 28, 10. Unser Ausdruck kommt ausser hier nur noch Gn. 26, 14 und Hi. 1, 3 vor. Erstere Stelle ist von besonderer Beweiskraft für unsere Behauptung. Denn nur Isaac, von dem Gn. 26, 12 ausdrücklich berichtet wird, dass er Ackerbau trieb, besass עֲבֻדָּה. Abraham und Jacob, die keinen Ackerbau trieben, hatten keine.

126) Zu 104, 26. Ueber den Grundsatz, wonach man sagen kann, dass die Tiere sich als Schiffe bewegen, wenn ihre Bewegung nur in einer Hinsicht eine schiffartige ist, s. Anmerk. 133.

127) Zu 104, 28. Wie schon früher bemerkt, zeigt unsere hebräische Lexikographie seit Gesenius keinen wesentlichen Fortschritt. Noch in der dreizehnten Auflage des Gesenius'schen Wörterbuches ist das Substantiv טוֹב von טוּב getrennt. Tatsächlich aber kommt das Substantiv טוֹב nie im St. constr. noch טוּב im St. absol. vor (denn Neh. 9, 25 ist wie Ps. 34, 11 כָּל טוֹב für כָּל טוּב zu lesen), obgleich jedes der beiden Wörter sehr häufig ist. Dieser Umstand aber macht es zur Gewissheit, dass טוּב nur St. constr. von טוֹב ist. Eigentlich ist dieses טוב ein substantivisch gebrauchter Infinitiv, weshalb es dann auch keinen Plural bildet. Was die Bedeutung des Wortes betrifft, so bezeichnet es unter anderm etwas, das lebenden Wesen frommt, dann aber auch das zum Leben Nötige. Daher ist ihm einmal עֶבְרָה in der den Lexikographen unbekannten Bedeutung „Uebermass im Genuss“ entgegengesetzt, nämlich Pr. 11, 23, welcher Spruch zu deutsch also lauten muss: Der Frommen Wunsch beschränkt sich

auf das Nötige, die Gottlosen aber erwarten Uebermass. Was hier über das Verhältnis von טוּב zu טֹב gesagt ist, gilt auch von רוּם und רֹם, welche ebenfalls in den Wörterbüchern als zwei verschiedene Nomina angeführt werden, während tatsächlich ersteres nur St. constr. des letzteren ist. Pr. 25, 8 tritt ל an den St. constr. von רום, weil das Wort, wie bereits oben bemerkt, ursprünglich Infinitiv ist.

128) Zu 104, 30. Bekanntlich dauert die Hochzeitsfeier im Orient mindestens eine ganze Woche und sie kann noch viel länger fortgesetzt werden. Nach Kethuboth 8a, wo auch der in der Erklärung genannte rabbinische Ausdruck vorkommt, kann ein Mahl, zu welchem ein junger Ehemann oder dessen Vater Gäste einladet, unter Umständen während des ganzen ersten Jahres nach der Vermählung als Hochzeitsmahl angesehen werden.

129) Zu 106, 15. Dieses נפש ist auch sonst nicht selten missverstanden worden, so z. B. Gn. 27, 4. Dort heisst das Wort weder Seele, noch ist es Umschreibung des persönlichen Pronomens, sondern bezeichnet ziemlich dasselbe wie in unserem Psalm. Wie das sein kann, zeigt Hi. 31, 20. An letzterer Stelle ist von einem Armen die Rede, der ein Kleidungsstück als Gabe erhält und sich dafür bedankt. Sonderbarer Weise aber sind es die Lenden des Armen welche den Geber segnen, augenscheinlich weil das geschenkte Laken um die Lenden geschlagen wird und diese unmittelbar die Wohltat der Gabe fühlen. In ähnlicher Weise sollte nun auch nach der genossenen weidlichen Mahlzeit die Befriedigung des Appetits Isaac bewegen, den, der sie verschafft hat, zu segnen.

130) Zu 106, 20. Das haben die alten Rabbinen unter תקון סופרים verstanden, einen Euphemismus, welchen die biblischen Schriftsteller selber gebraucht, nicht aber einen Ausdruck, den die spätern Sopherim für einen gröbern aus euphemistischen Gründen substituiert hätten.

131) Zu 106, 31. Jenen Passus haben die alten Rabbinen allein richtig verstanden. Nach dem Talmud Sebachim 101 b war die Priesterschaft ursprünglich auf Ahron, seine Söhne und deren männliche Nachkommen beschränkt, die nach der Salbung ihrer Väter geboren werden sollten. Pinchas war daher als früher geborener Enkel Ahrons ursprünglich von der Priesterschaft ausgeschlossen, wurde aber zum Lohne für seine brave Tat nachträglich als Priester eingesetzt mit dem Rechte, das Amt auf seine Nachkommen zu vererben. Der Begriff des Nachträglichen wird Num. 25, 12 offenbar durch שָׁלוֹם ausgedrückt. Auch die Massora, welche dort das Waw in diesem Worte als זוטא oder קטיעא bezeichnet, scheint damit dies andeuten zu wollen. Wahrscheinlich aber ist das fragliche Wort שִׁלּוּם zu sprechen und abverbialisch im Sinne von „ergänzungsweise“, d. i., nachträglicherweise zu verstehen. Die Worte הנני נתן לו את בריתי שלום müssen demnach zu deutsch also lauten: Siehe, ich nehme ihn nachträglich in meinen Bund auf. Was mit diesem Bunde gemeint ist, wird dort gleich darauf erklärt. Auch in den Propheten ist von einem speciellen Bunde zwischen JHVH und dem Priestertum die Rede. Vgl. Mal. 2, 4.

132) Zu 107, 29. An jener Stelle heisst קול דממה דקה wörtlich: eine Stimme der tiefen Stille, d. i., eine leise Stimme, welche nur bei herrschender tiefer Stille gehört werden kann. Ueber דקה vgl. den Gebrauch von אורק im Jerusal. Talmud im Sinne von „lauschen“, eigentlich ganz still halten, um zu horchen.

183) Zu 109, 4. Dort übersetzt man אני שלום gewöhnlich „ich bin ganz Frieden“, und ebenso wird hier ואני תפלה „und ich bin ganz Gebet“ wiedergegeben. Man hilft sich so, weil man eben das Wesen des semitischen Nominalsatzes verkennt, wozu Fleischer durch die zu Anfang seiner kleinen Schriften darüber aufgestellten Regeln nicht wenig beigetragen hat. — Ein semitischer Nominalsatz entbehrt der Kopula. Die blosse Anlehnung (سناد) des Prädikats an das Objekt genügt, die beiden zu einem Satze zu verbinden. Dies hat aber zur Folge, dass in einem solchen Satze das reelle Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat nicht minder locker und vag ist als das grammatische. Wenn man in einer anderen Sprache sagt A ist B, so kann dies nur buchstäblich gemeint sein; in einer semitischen Sprache dagegen kann man damit auch nur sagen wollen, dass A zu B in einer aus dem Zusammenhang einleuchtenden Beziehung steht, dass es sich mit ihm in einem gewissen Punkt berührt oder eine entfernte Aehnlichkeit mit ihm hat. So lautet z. B. das Lob einer angeredeten Schönen: „dein Leib ist ein Weizenhaufen“, Ch. 7, 3. Das Sein ist in diesem Satze natürlich nur ein Aehnlichsein. Aber auch die Aehnlichkeit muss man sich als eine sehr entfernte denken. Denn mögen auch die Hebräer an Schönheitssinn den Griechen noch so sehr nachgestanden haben, über die Schönheit eines Weibes, dessen Leib auch annähernd einem Haufen Weizen gleich kam, konnte selbst ein Hebräer nicht in Ekstase geraten. Bei dem Haufen Weizen wurde offenbar nur an das spitz Zulaufende gedacht, vgl. lat. acervus von acer, und nur der Besitz dieser Eigenschaft wird von dem Leibe der Schönen prädiciert, indem gesagt wird, er sei ein Haufen Weizen. Nur so erklären sich Sätze wie יהוה בשמים כסאו Ps. 11, 4 und אנוש כחציר ימיו 103, 15. Das in diesen Fällen an der Spitze stehende Nomen ist nicht der von Ariern erdichtete „casus pendens“, den die Semiten gar nicht kennen, sondern das Subjekt eines Satzes, dessen Prädikat einen vollständigen Satz für sich bildet. Die einzige Art, solche Sätze dem occidentalen Verständnisse näher zu bringen, ist freilich die Fassung: JHVH, von ihm gilt die Aussage, im Himmel ist sein Thron etc. Eben so kann sich ein Occidentale den fraglichen Satz in unserem Psalm nur etwa so zurecht legen: und ich bin auf Verteidigung angewiesen. Dem Semiten aber sind solche Sätze ohne jedwede Ergänzung vollständig und glatt.

184) Zu 110, 3. Es kann nicht oft genug wiederholt und stark genug betont werden, dass die Propheten und Psalmisten Israels nicht nur seine Gottesmänner waren, sondern auch seine klassischen Schriftsteller und Dichter. Wenn man dies in Betracht zieht und bedenkt, dass die Psalmen nur ausgewählte klassische Lieder enthalten, sollte man sich bei ihnen zu einer Erklärung nicht entschliessen können, welche die Möglichkeit eines so bizarren und abgeschmackten Bildes voraussetzt, wie das, welches die angeführte Uebersetzung unserer Stelle zu Tage fördert.

185) Zu 110, 6. מָלֵא kann in Kal beides, transitiv und intransitiv sein. Beim intransitiven Gebrauch ist das Gefäss Subjekt, und der Inhalt tritt in den adverbiellen Accusativ, der vom Objektsacc. sich dadurch unterscheidet, dass er in der gemeinen Prosa dem Verbum nicht vorangehen und weder durch את bezeichnet, noch durch ein Suffix ausgedrückt werden darf. Als transitives Verbum dagegen hat מלא in Kal stets den Inhalt zum Subjekt und das Gefäss zum Objekt. Soll wiederum das Subjekt ein drittes sein, welches das Gefäss mit dem Inhalt füllt, so kann nur Piel, nicht Kal, gebraucht werden, und dann ist das

Gefäss Objekt und der Inhalt steht adverbiell im Accusativ. Danach könnte in unserem Psalm מלא גויות JHVH nur als voller Leichen oder Leichen ausfüllend bezeichnen, welches beides aber einen Unsinn gäbe.

136) Zu 111, 6. An ersterer Stelle ist זכרו כיין לבנון = die Nacherinnerung an es (Israel) wird sein wie der Nachgeschmack des Libanonweins. Diejenigen, welche dort unter זֵכֶר den Duft verstehen, vergessen, dass vom Dufte schon im vorhergehenden Verse die Rede ist, wo er durch ריח bezeichnet wird. An letzterer Stelle wiederum ist נזכירה דדיך מיין so viel wie „die Nachempfindung deiner Liebe ist uns ein höherer Genuss als der Nachgeschmack des Weines.“ Denn, wahrer Genuss ist nur der, dessen Erinnerung noch Genuss gewährt.

137) Zu 111, 6. Nach einer späteren Tradition wollten die diensttuenden Engel, als sich das Wunder am Schilfmeer vollzog, dem Heiligen — gebenedeit sei er! — einen Lobgesang anstimmen, aber er liess es nicht zu, denn er sprach: Meine Geschöpfe kommen im Meere um, und ihr wollt mir singen! Megilla 10b. Diese Vorstellung von dem tiefen Weh, welches der Gott Israels bei der Vertilgung der Heiden empfindet, spricht auch aus vielen andern Stellen in Talmud und Midrasch.

138) Zu 113, 8. Eigentlich beschränkt sich der Gebrauch dieses Chirik auf Participia aller Art. Gn. 49, 11 und Lev. 26, 42 (Jer. 33, 20) sind nur scheinbare Ausnahmen. Denn בריתי יעקב ist = mein Bund mit Jakob, ebenso בריתי היום = mein Bund mit dem Tage; vgl. Zach. 9, 13 בניך יון = deine Söhne in Griechenland; und im erstern Beispiel ist wohl בְּנוֹ statt בְּנִי zu lesen.

139) Zu 115, 7. An jener Stelle ist לֵאלֹהָי für לֵאלֹהוֹ zu lesen, sodass der Sinn des Satzes זו כחו לאלהי der ist: er, dessen Macht von meinem Gotte kommt. Vgl. dort im darauf folg. Verse „JHVH, zum Gerichtsvollstrecker hast du ihn bestimmt.“

139a) Zu 115, 15. Dass Ruth schon früher einen Hebräer, dessen Witwe sie nur war, zum Manne gehabt, kommt hier nicht in Betracht. Denn das war in ihrem eigenen Lande, wo der hebräische Mann wie jeder dort wohnende Fremde, ihrem moabitischen Gott dienen musste; vgl. Dt. 28, 36 und 1 Sam. 26, 19. Das galt wohl nach Ruth 1, 16 und 2, 12 auch vom Weibe, doch, wie es scheint, nur bis zu einem gewissen Masse. Dienerin JHVHes im vollen Sinne des Wortes wurde Ruth erst, als sie sich bereit erklärte das Weib eines Dieners JHVHes in seinem Lande zu werden.

140) Zu 118, 24. An jener Stelle heisst עם אלהים עשה היום הזה nächst Gott hat er diesen Tag geschaffen, d. i. diesen Sieg bewirkt.

141) Zu 119, 43. Befremdend wie diese Konstruktion auch erscheinen mag, wurde sie doch von englischen Dichtern des achtzehnten Jahrhunderts nachgeahmt, so z. B. in den folgenden zwei Versen:

For just experience tells in ervery soil
that those who think must govern those that toil.
Goldsmith, The Traveller.

142) Zu 119, 122. An jener Stelle ist nämlich עָרְבֵנִי oder עֲרָבְנִי, von עֲרָבוֹן Pfand, zu sprechen. Nachdem Hiob JHVH aufgefordert, einzusetzen, fügt er hinzu ערבני עמך = meinen Einsatz hast du schon, d. i. ich habe nichts, das ich einsetzen konnte, du hast mir ja Alles genommen, was ich hatte!

143) Zu 119, 126. Im Anschlusse an die vorhergehende rhetorische Frage, welche virtuell einer Verneinung gleichkommt, heisst dort אף אתה תפר יראה „ebenso wenig kannst du der Frömmigkeit ihren Wert nehmen.“ Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jer. 18, 23, von welcher Stelle sich die obige nur durch den Gebrauch des mehr poetischen אף statt גם unterscheidet. Die Konstruktion kommt eben nicht häufig vor, daher ist sie schon im Altertum auch Jes. 49, 15 verkannt worden. An letzterer Stelle hat deren Verkennung eine Textkorruption zur Folge gehabt. Dort kann אלה mit seinem Verbum im Plural unmöglich richtig sein, da das vorherg. אשה, worauf allein sie bezogen werden können, im Singular ist. Der ursprüngliche Text lautete daselbst גם אלהיה ישכחנה = eben so wenig kann sein (Zions) Gott es vergessen; vgl. dort V. 14. Der darauf folgende Satz ואנכי לא אשכחך ist ganz zu streichen. Nachdem der Text im Vorherg. bereits verderbt war, kam dieser Zusatz, um den vermeintlichen Sinn zu vervollständigen. Sieh auch M. K. zu Jer. 7, 11.

144) Zu 121, 6. Natürlich ist es das Vorkommen von שמש, dem Korrelat zu ירח, im Zusammenhang, welches die Korruption des fraglichen Wortes hier herbeigeführt hat. Dasselbe gilt von Hab. 3, 11, wo זָרַח für יָרֵחַ zu lesen ist.

145) Zu 122, 5. Die Identifikation des menschlichen Gesetzes mit dem göttlichen zeigt sich auch in der Sprache. Im Arabischen bezeichnet فقه bekanntlich beides, die Gottesgelahrtheit und die Gesetzeskunde, und ebenso kann im Hebräischen דעת beide Begriffe ausdrücken. In ersterem Sinne ist das Wort gebraucht Mal. 2, 7, wo es in Parallele mit תורה vorkommt, in letzterem Pr. 29, 7, und noch deutlicher Pr. 14, 17, wo שפתי דעת den Advokaten als das Mundstück der Jurisprudenz, als interpres legis, bezeichnet, und der Spruch zu deutsch also lauten muss: Gehe dem Toren aus dem Wege, so wirst du die Bekanntschaft der Rechtsanwälte nicht machen. Der Spruch lehrt aus der Erfahrung, dass jeder Prozess vor Gericht für den, der Recht hat, die Folge von Unvorsichtigkeit in der Wahl von Geschäftsverbindungen ist.

146) Zu 124, 3. Der Zusatz כשאול weist bestimmt auf diesen Sinn hin. In jeder andern Fassung ist dieser Zusatz ganz widersinnig, da es für Scheol nicht die Norm ist, seine Opfer bei lebendigem Leibe im eigentlichen Sinne zu verschlingen. Nach unserer Fassung aber ist כשאול nähere Bestimmung zu נבלעם חיים nicht in dessen buchstäblichem, sondern im übertragenen Sinne, sodass, was die Versucher sagen wollen dies ist: „Uns wird dabei nichts geschehen, wie wenn die Opfer eines natürlichen Todes gestorben wären, mehr wörtlich, wie dem Scheol nichts dafür geschieht, dass er ums Leben bringt.

Es muss hier noch einmal wiederholt und betont werden, dass es um die alttestamentliche Wissenschaft darum so arg bestellt ist, weil ihre arischen Vertreter und deren teils unwissende, teils eingeschüchterte Nachbeter und Bewunderer die literarische Fähigkeit und den ästhetischen Sinn der alttestamentlichen Schriftsteller bei weitem unterschätzen. Wer diese alten Schriften nicht nach den Anforderungen der modernen Kunst, sondern nach dem ästhetischen Geschmack des Volkes, das sie erzeugt hat, zu erfassen sucht, der muss von den hebräischen Schriftstellern eine ungleich höhere Meinung haben, als die, welche sich in der neuern Exegese kundgibt. Eine Regel kennt die alte Kunst eben so gut wie die moderne. Von jeher muss in der Kunst Darstellung naturgemäss sein. Wie unnatürlich aber wäre es, wenn der hebräische Dichter an der fraglichen Stelle der Proverbien an einen unschuldigen Jüngling die Versuchung zu

einem Verbrechen, worauf nicht nur gesetzlich der Tod steht, sondern wobei der Verbrecher, auf kräftigen Widerstand stossend, auch auf der Stelle ums Leben kommen kann, herantreten liesse, ohne dass ihn der Versucher mindestens versichert hätte, dass ihm seitens des Opfers keine Gefahr drohte!

147) Zu 125, 5. An jener Stelle ist הלא אל מקום אחד הכל הלך verschieden von dem fast gleichlautenden Satze Eccl. 3, 20 zu verstehen. In demselben Sinne gefasst, würde diese Bemerkung das vorherg. Argument ganz und gar entkräften, da, wenn man bedenkt, dass alles nach demselben Orte, dem Grabe, geht, es sich gleich bleibt, ob man im Leben glücklich war oder nicht. „Nach einem Orte gehen“ ist an jener Stelle so viel, wie „auf dasselbe hinauskommen.“ הכל umfasst den unmittelbar vorher erwähnten Fall und den Fall 4b und 5. Was behauptet wird, ist, dass tot geboren werden und ein Alter von tausend Jahren erreichen, ohne gute Tage zu sehen, in gewisser Hinsicht auf dasselbe hinauskommt. הכל von zweien ist gut hebräisch; vgl. Pr. 22, 2 כלם im Sinne von שניהם. Durch die verschiedene Wortstellung scheint der Verfasser die Verschiedenheit des Sinnes dieser beiden Stellen andeuten zu wollen.

148) Zu 125, 5. Sätze wie ברוך יהוה drücken für den Hebräer ebenso wenig einen Wunsch aus wie das auf Allah bezügliche عز وجل für den Araber. Ein derartiger Wunsch in Bezug auf Gott wäre beiden nichts weniger als Blasphemie. Sätze wiederum wie ברכת יהוה אליכם, Ps. 129, 8 sind nicht Nominalsätze. In solchen Sätzen steht das Nomen im Acc., der von einem zu ergänzenden passenden Verbum abhängt; vgl. arab. den Fluch عمرا له und deutsch „guten Morgen“ und „guten Abend“, womit die Zeit geboten wird. Dass יהוה עמך nicht Wunsch ist, = JHVH sei mit dir, sondern Kompliment, = JHVH ist mit dir, geht aus Ri. 6, 12—18 klar hervor.

149) Zu 125, 5. Auch als Gruss ist שלום nur die Versicherung, dass der Angeredete einen Freund und keinen Feind vor sich sieht und darum von der Begegnung nichts zu fürchten hat.

150) Zu 127, 2. Der Dichter mochte die Beschreibung Neh. 4, 15 vor Augen haben, wonach man vom Grauen des Morgens an bis zum Erscheinen der Sterne arbeitete. Vom Bewachen der Stadt während der Nacht ist dort im folgenden Verse die Rede, doch ist jene Stelle missverstanden worden. גם zu Anfang von V. 16 ist nähere Bestimmung zu בעת ההיא, nicht zu dem darauf folgenden אמרתי. Nachdem zuvor gesagt wurde, wie der ganze Tag vom frühen Morgen an bis spät am Abend fleissig ausgefüllt wurde, fügt der Erzähler hinzu, dass er nach so langem Arbeitstag selbst zur späten Stunde des Feierabends die Arbeiter nicht entliess, dass sie nach ihren Quartieren in der Umgebung von Jerusalem zur Ruhe sich begäben, sondern ihnen dann noch befahl, in der Stadt mit ihren Sklaven zu bleiben und zu wachen.

151) Zu 127, 2. Für לידידו las auch eine ziemlich alte talmudische Autorität hier ein Wort vom Stamme נדד, und zwar im Plural. Denn Joma 77a wird unsere Psalmstelle auf der Gelehrten Eheweiber gedeutet, welche (für ihre Männer Tag und Nacht arbeitend) sich den Schlaf versagen (שֶׁמְּנַדְּדוֹת שֵׁנָה) in dieser Welt und sich dadurch die zukünftige Welt sichern. Dem massoretischen Text aber konnte dieser Gedanke selbst auf dem Wege des Drasch auf keine Weise entnommen werden. Das biblische Citat, an welches sich die angeführte talmudische Bemerkung knüpft, lautet in unsern Talmudausgaben und Handschriften allerdings ganz so, wie wir die Worte im massoretischen Text finden. Doch

ist dies bei weitem kein Beweis, dass die betreffende talmudische Autorität auch so las. Denn später wurden abweichende biblische Citate in rabbinischen Texten nach dem massor. Text geändert; vgl. M. K. zu Gn. 21, 16. Dasselbe unkritische Verfahren zeigt sich am Talmudtext selbst. Sehr oft nämlich macht Raschi in seinem Kommentar zum Talmud eine textkritische Bemerkung, in welcher er eine gewisse Lesart empfiehlt, doch würde man im Text in jedem Fall vergeblich nach der von der empfohlenen abweichenden Lesart suchen, da diese auf die Autorität des Kommentators hin immer schon durch jene ersetzt ist. Kein Wunder denn, dass vor der viel ältern Autorität der Massora, abweichende biblische Citate im Talmud geschwunden sind.

152) Zu 128, 3. Hi 1, 4 und 13 beweist nichts dagegen. Denn aus letzterer Stelle geht nicht mehr hervor, als dass Brüder und Schwestern in demselben Hause, nicht aber dass sie an demselben Tische miteinander assen, und danach kann an ersterer Stelle עמהם = בביתם sein. Vgl. 1 K. 3, 17. Nur wenn die Schwestern von ihren Brüdern getrennt in einem andern Teile des Hauses assen, erklärt sich, warum der Sturmwind nach V. 19 das Haus an allen vier Seiten erfasst, so dass es ganz zusammenstürzt. Sonst wäre das Einstürzen desjenigen Teils des Hauses, in welchem die ganze Gesellschaft beisammen zu Tische sass, für die Zwecke der Erzählung vollkommen genügend.

153) Zu 129, 3. In Midrasch Tehillim wird diese Stelle durch folgendes Gleichnis veranschaulicht. „Ein Mann lieh seinem Nachbar eine Kuh. Der Nachbar aber hatte zehn Söhne, und diese pflügten alle nach einander abwechselnd mit der ausgeliehenen Kuh, sodass das abgetriebene Tier erschöpft zusammenbrach und sich nicht von der Stelle rühren konnte. Als es spät am Abend ward und die Kuh nicht heimkehrte, da ging der Eigentümer hin und zerschnitt, ohne auf eine Entschuldigung vom Nachbar zu warten, die Stränge des Joches und befreite sein gequältes Tier“. Das Bild wurde also in der alten Synagoge so verstanden, wie wir es hier fassen.

154) Zu 132, 6. Auch in den beiden genannten Stellen wo ארון ausnahmsweise als Femininum vorkommt, ist das Genus durch den Umstand bestimmt, dass dort von der Erbeutung der Lade durch die Philister die Rede ist. Der Gebrauch des weiblichen Geschlechts weist darauf hin, dass der heilige Gegenstand, indem er den Feinden in die Hände fiel, seine sonstige Kraft nicht bewährte.

155) Zu 132, 6. Ein Substantiv אֶפְרָתָה mit dem Accent auf der vorletzten Silbe ist eine sprachliche Unmöglichkeit. Ueberall, wo das Wort so vorkommt, ist es entweder im Genitiv oder im adverbiellen Accusativ, und diese Kasus sind durch die Endung â bezeichnet. Im St. absol. lautet das Nomen אֶפְרָת. Vgl. 1 Chr. 2, 19, 50 und 4, 4, wo das Nomen Kalebs Frau bezeichnet. Auch Micha 5, 1 ist אפרתה Genitiv von אפרת. Denn אפרת ist der ältere Name für בית לחם, und wenn eine Person oder eine Ortschaft zwei Namen hat, einen ältern und einen jüngern, so muss, wenn beide beisammen gebraucht werden, der jüngere zuerst kommen und vom ältern im Genitiv bestimmt werden. Vgl. Jos. 16, 2 מבית אל לוזה, was nicht heisst, von Beth-el nach Lus, sondern von Beth-el, dem vormaligen Lus (sieh Gn. 28, 19); ירבעל גדעון Ri. 8, 24; שמרן אהלה und ירושלים אהליבה Ez. 23, 4. Nach derselben Analogie heisst es auch Gn. 16, 12 פרא אדם = ein Wildesel von einem Menschen, in welchem Ausdruck der Spitzname für jünger als der Name „Mensch“ angesehen wird. Vgl. noch M. K. zu Jes. 28, 4. An unserer Psalmstelle hängt der Genitiv des Nomens von der Präposition ב ab.

Denn wie im Arabischen regiert auch im Hebräischen die Präposition den Genitiv Dies sieht man am St. constr. von אֱלֵי, עֲלֵי, und עֲדֵי.

156) Zu 135, 15. In einer wissenschaftlichen Uebersetzung kommt es freilich auf dergleichen nicht viel an. Aber ich habe mich oft gewundert, dass man in deutschen Uebersetzungen der Bibel für das Volk bei der Nennung der beiden Metalle die hebräische Ordnung der Substantion beibehält. Meines Erachtens könnte man aus vermeintlicher Treue gegen den Text ebenso gut Ausdrücke wie השיב פני פ׳, הכה לב פ׳ אתו und dgl. wörtlich wiedergeben. Eine in einer Sprache festgesetzte Wortfolge muss bei der Uebersetzung wie einer ihrer Idiotismen behandelt werden. In andern Schriften wird auch allgemein so verfahren. So wird keinem Deutschen einfallen, die englischen Ausdrücke „pen and ink“, „boots and shoes“ und „bread and water“ „Feder und Tinte“, „Stiefel und Schuhe“ und „Brot und Wasser“ zu übersetzen. Nur in Uebersetzungen der Bibel folgt man knechtisch dem fremden Idiome und geht darin soweit, dass man auch Bilder wie das von der Prüfung der Nieren wörtlich wiedergibt. Man glaubt, auf diese Weise der Sache der Bibel zu nützen und schadet ihr dadurch sehr, weil der Ausdruck sehr oft bizarr und manchmal geradezu lächerlich wird.

157) Zu 136, 23. An jener Stelle ist der Satz אשר נשבעת וגו Objekt zu זכר und die Präposition in לאברהם bezeichnet den Dat. commodi. Der Sinn des Ganzen ist der: Gedenke zu Gunsten deiner Diener Abraham, Isaac und Jacob, wie du ihnen bei dir geschworen und verheissen hast. Darauf, dass JHVH der Väter gedenken soll, kann es in jenem Zusammenhang nicht ankommen, wohl aber darauf, dass er dessen, was er den Vätern geschworen, gedenke.

158) Zu 137, 1. In Bezug auf die erste Deportation zur Zeit Jojakins steht geschichtlich fest, dass die Deportierten an einem Flusse ansässig waren. Sieh Ez. 1, 1 und 3, 15. Und es ist ganz natürlich, anzunehmen, dass bei der kurz darauf folgenden grösseren Deportation, der König von Babylon entweder aus freien Stücken oder auf die Bitte der neuen Deportierten, ihnen in der Nähe ihrer Volks- und Leidensgenossen Wohnsitze anwies.

159) Zu 137, 2. Hier sei zu dem dort Gesagten noch hinzugefügt, dass derselbe idiomatische Gebrauch von עֲרָבִים auch Ps. 30, 17 zu finden ist, wo יִקָּחוּהָ עַרְבֵי für יִקְּרוּהָ עֹרְבֵי zu lesen ist. עֹרְבֵי נַחַל ist keine hebräische Verbindung, wohl aber עַרְבֵי נַחַל. Vgl. Lev. 23, 40 und Hi. 40, 22. לקח aber ist in jenem Spruche im Sinne von Hi. 3, 6 gebraucht. יִקָּחוּהָ עַרְבֵי נַחַל heisst danach „der Teufel holt es“. יִקְּרוּהָ עֹרְבֵי ist schon deshalb nicht richtig, weil, wenn Raben ein Auge aushacken, sie es auch selbst auffressen und nicht für die jungen Adler lassen.

160) Zu 137, 4. Fasst man an letzterer Stelle שיר absolut und in seiner allgemeinen Bedeutung Gesang, dann leuchtet nicht ein, wie גערה einen Gegensatz dazu bilden kann. Dagegen erhält man für das Ganze einen trefflichen Sinn, wenn man nach Midrasch Rabba שיר im Sinne von Lobgesang und in Bezug auf שמע fasst, nämlich den: Es ist besser die Kritik des Weisen zu beherzigen als wohlgefällig auf den Lobgesang des Toren zu lauschen.

161) Zu 137, 6. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels entsagten viele fromme Juden aus Trauer dem Genusse des Fleisches und des Weines für immer. Vgl. Tosifta Sota Kap. 15. Zum allgemeinen Gesetz wurde etwa hundert Jahre später eine Vorschrift, wonach in jedem Zimmer gegenüber dem

Eingang eine Quadratelle ungetüncht bleiben musste, damit man bei dem unvermeidlichen Anblick des hässlich abstechenden Fleckens an die Zerstörung Jerusalems erinnert würde. Sieh Baba bathra 60b.

162) Zu 187, 6. Der genannte Segensspruch ist sehr kurz und lautet also: שוש תשיש ותגל העקרה בקבוץ בניה לתוכה בשמחה ברוך אתה יהוה משמח ציון בבניה.

163) Zu 187, 7. Die beiden letzteren Stellen sind missverstanden worden. Gn. 37, 26 denkt man bei וכסינו an die Verheimlichung der Tötung, während dadurch nur ausgedrückt werden soll das Vollbringen derselben in einer Weise, welche sie unstrafbar macht. Gemeint ist das Herbeiführen des Todes durch Verhungern in der tiefen Grube, eine Handlung, die, wie an einer frühern Stelle dargetan worden, für unsträflich galt. Die Ausdrucksweise hängt eben mit der Vorstellung zusammen, dass das Blut zugedeckt nicht gen Himmel schreit, und wenn dies nicht schreit, keine Strafe für die Tötung erfolgt. An der Hiobstelle heisst מקום, wie sehr oft in der Mischna, z. B. Berachoth 4, 2, Gelegenheit, wonach der Sinn des Ganzen der ist: Wenn die Erde mein Blut nicht zudeckt, werde ich keinen Anlass haben zu schreien, weil das Blut selbst schreien wird. Selbstverständlich redet Hiob mit דם nicht von wirklichem Blutvergiessen, sondern bloss von Quälerei. Merkwürdigerweise heisst auch im jüdisch-deutschen Dialekt „jemandes Blut vergiessen“ nicht ihn töten, sondern ihn quälen, namentlich durch Beschämung. Und das ist es, was Hiob meint. Geradezu lächerlich ist die Uebersetzung von ואל יהי מקום לזעקתי „kein Ort sei meinem Klagegeschrei“ (Ewald), oder „Mein Wehruf finde keine Ruhestatt“ (Kautzsch). In diesen beiden Uebersetzungen kommt ausserdem die Konjunktion in ואל nicht zum Ausdruck. Nach unserer Fassung aber ist dieses Waw = ف und stellt das davon Eingeleitete als Folge des Vorhergehenden dar. אל ist stärkere Verneinung als לא, und ואל יהי ist = und wird durchaus nicht sein.

164) Zu 137, 7. צחיח סלע ist nicht kahler Stein, wie die Wörterbücher angeben, sondern harter Fels. Vgl. arab. متشمس, welches eigentlich „von der Sonne beschienen“, dann aber auch „hart“ heisst.

165) Zu 137, 7. An jener Stelle in Nehemia ist, wie jetzt ziemlich allgemein zugegeben wird, עֳרָבִים für רַבִּים zu lesen.

166) Zu 138, 8. An der genannten Proverbienstelle ist בְּרֵעֶיךָ für רֵעֶיךָ zu lesen. ב ist wegen des vorherg. ausgefallen.

167) Zu 189, 2. Von diesem Gebrauch von רֵעַ kennen die Wörterbücher nur diese beiden Beispiele hier und V. 7. Tatsächlich aber kommt das Nomen in der nämlichen Bedeutung auch Jes. 44, 28 vor. Denn dort ist für רֹעִי ohne Zweifel רֵעִי zu lesen. Schon der Umstand, dass Cyrus nicht füglich JHVHes Hirt genannt werden kann, selbst wenn man dabei an dessen Ernennung durch JHVH zum Hirten Israels denken soll, genügt, um über die Richtigkeit der massor. Punktation des fraglichen Wortes grossen Zweifel zu erregen. Dazu kommt aber noch, dass die eine Aussage über Cyrus in einem Nominalsatz mitten unter den vier andern Aussagen über Jerusalem, die Städte Judas u. s. w., welche alle durch Verbalsätze ausgedrückt sind, den Rhythmus der ganzen Stelle stört. Liest man aber dort רֵעִי und verbindet das Wort als Objekt zu ישלים mit dem Folgenden, so erhält man den zum Ganzen ungleich besser passenden Gedanken „Meine Absichten und alles, was ich will, wird er ausführen.“

168) Zu 139, 10. Hi. 12, 23 wäre ein widersprechendes Beispiel, aber an jener Stelle ist der Text nicht richtig überliefert. Dort ist מַשְׂגִּיא von שָׂגָא =

שָׁנָה, vgl. שְׁנִיאָה, und וַיַּנְחֵם von נוח (oder ינח) für וַיְנַחֵם zu lesen. שטח aber, wie arab. سطح, heisst dort nicht ausbreiten, sondern zu Boden werfen, niederstrecken. Die Rede ist also an der fraglichen Stelle davon, dass JHVH manche Völker in die Irre führt und vernichtet oder niederstreckt und sie so lässt, d. i. sie so stürzt, dass sie sich nie wieder erheben. Eine Antithesis gibt es an jener Stelle nicht.

169) Zu 139, 18. Ueber hebr. ק = ح vgl. בקש mit بحث.

170) Zu 139, 18. Dieser Sinn des Wortes zeigt sich auch in der Verbindung כל עוד = so lange als, eine Verbindung, welche die Wörterbücher nicht kennen, weil die beiden Stellen, wo sie vorkommt, missverstanden worden sind. 2 Sam. 1, 9 pflegt man כי כל עוד נפשי בי geistlos genug zu übersetzen „denn noch ist das Leben ganz in mir“, während die Worte gar nicht einen vollständigen Satz bilden, sondern nur Ansatz zu einer Rede sind, die unvollendet bleibt, weil der Redende in der Mitte zusammenbricht, wie der Verfasser klar genug andeutet, indem er gleich darauf den Boten sagen lässt „denn ich wusste, dass er nicht mehr leben konnte, nachdem er zusammengebrochen war. Hätte Saul diesen Satz vollendet, so würde er wahrscheinlich also gelautet haben: Denn so lange ich noch atme, sollen diese Barbaren (ערלים) nicht ihren Mutwillen mit mir treiben; vgl. 1 Sam. 31, 4. Ueber ein anderes Beispiel von einem unvollendeten Satz vgl. M. K. zu 2 Sam. 18, 16. — Denselben Sinn wie כל עוד נפשי בי hat Hi. 27, 3 כל עוד נשמתי בי, nur dass dort der Satz vollendet ist. Denn jener ganze Vers ist Zeitbestimmung zu den im folgenden genannten Handlungen. כי an der Spitze dieser Zeitbestimmung und אם in gleicher Stellung im folg. Verse hängen beide von dem Schwur חי אל in V. 2 ab. Ueber die Konstr. vgl. Num. 14, 21—23, 1 Sam. 25, 34, 2 Sam. 19, 8, 2 K. 3, 14. Der Sinn des Ganzen von V. 2—4 inkl. ist also dort in Kürze der: Hiob schwört bei Gott, dass er, so lange er lebt, nicht lügen wolle, weshalb er auch seinen Gegnern nicht Recht geben werde, wenn sie Unrecht haben; denn täte er das, so würde er sich einer Lüge schuldig machen; vgl. Ibn Esra z. St.

171) Zu 139, 19. An letzterer Stelle ist es jedoch mehr, als zweifelhaft, ob אדני Vocativ ist. Wahrscheinlich ist dort מקדש אדני zu sprechen, welchem Ausdruck das vorherg. מכון לשבתך entspricht. Ueber die Verbindung מקדש אדני vgl. Thr. 2, 20.

172) Zu 140, 12. Denn צוד heisst nicht jagen im Sinne von treiben, sondern einfach fangen oder zu fangen suchen.

173) Zu 141, 2. Ex. 30, 8a, wonach das Rauchopfer auch täglich am Abend dargebracht wurde, ist offenbar unecht und später Zusatz.

174) Zu 141, 4. Wenn an jener Stelle דל und דַּל beide den Armen als solchen bezeichnen, dann ist der Satz כִּי דַל הוּא ganz sinnlos. Dagegen ergibt sich ein guter Sinn und ein brillantes Wortspiel, wonach hebräische Schriftsteller bekanntlich so sehr haschen, wenn man דל in der Bedeutung „Türe“ fasst. Ct. 8, 9 ist das weibliche דֶּלֶת von einem leicht zugänglichen Weibe gebraucht, und in ähnlichem Sinne ist in dem in Rede stehenden Spruche das männliche דַּל auf einen Mann angewendet. Danach ist כִּי דַל הוּא = weil ihm leicht beizukommen ist.

175) Zu 142, 8. An letzterer Stelle kommt רָבָה im genannten Sinne

zweimal vor. Denn es ist dort am Schlusse des Verses יִרְבּוּ für יִרְאוּ zu lesen. Die Stellung desselben Verbums am Anfang und am Ende gibt eine starke Antithese, und erst durch den Gegensatz wird das Ganze zum Spruche.

176) Zu 143, 2. Gn. 30, 33 und Dt. 6, 25, wo die Präposition zufällig getrennt ist, hat man die Konstruktion verkannt. An diesen beiden Stellen ist die Präposition mit צדקה zu verbinden. An letzterer Stelle liegt dies auf der Hand, da die Verbindung von לפני יהוה mit לעשות einen Unsinn ergibt, weil „Gebote vor JHVH erfüllen“ ein Unbegriff ist.

177) Zu 143, 6. An letzterer Stelle ist פרשה בידיה dasselbe wie פרשת ידיה. Vgl. חרק בשניו Hi. 16, 9 mit חרק שניו Ps. 37, 12, und הניע בראשו Hi. 16, 4 mit הניע ראשו Jes. 37, 12.

178) Zu 144, 2. An jener Stelle ist der ganze erste Halbvers logisches Subjekt, und der zweite eben solches Prädikat. Das Suff. in חסדם bezieht sich auf הבלי שוא, welches grammatisch Subjekt zu יעזבו ist. Von einem Gotte sagt man עזב חסדו, und das heisst, er stellt seine Huld ein oder hält damit zurück; vgl. Gn. 24, 27. Der Sinn des Ganzen ist dort der: Wenn sich manche zu nichtigen Götzen versehen, halten diese mit ihrer Huld zurück.

179) Zu 144, 6. Ein Beispiel hiervon möge hier folgen. Als man Rabbi Meir, dem Schüler des nachmaligen Apostaten Elischa ben Abuja, wegen seiner innigen Liebe, in welcher er dessen Andenken hegte und um dessen Seelenheil er bekümmert war, Vorwürfe machte, gab er zur Antwort: „Heisst es nicht so, man darf das Futteral der Thorarolle mitretten mit der Thorarolle?“ Jeruschalmi Chagiga Kap. 2, Hal. 1. Die Grundstelle dieser angeführten Worte ist die Mischna Sabbath 16, 1, und dort besagen sie, dass man am Sabbath bei ausbrechendem Feuer nicht nur das heilige Buch, sondern mit ihm auch sein Futteral retten darf. Rabbi Meir gab ihnen für den augenblicklichen Zweck den Sinn: Selbst ein gefallener Gelehrter verdient Achtung wegen seiner Gelehrsamkeit. — Ein solcher halachischer Spruch, ethisch angewendet, scheint mir auch das *μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται*, 1 Cor. 4, 6. In der rabbinischen Sprache mochte der Satz gelautet haben: אין לבעל חוב אלא מה שבשטר, d. i. ein Gläubiger kann nur die Summe beanspruchen, auf welche sein Schein lautet. Paulus aber wollte damit sagen, dass sich niemand rühmen darf, über das, was er schwarz auf weiss beweisen kann.

180) Zu 144, 8. Die Endung â in יְמִינָה bezeichnet entweder den Status emphaticus oder, was wahrscheinlicher ist, den adverbialen Acc. in welchem das Nomen als Schwur gedacht werden muss.

181) Zu 147, 4. Auch die Benennung sämtlicher Tiere durch Adam, Gn. 2, 19, 20., ist nicht anders zu verstehen. Durch den ehrenhaften Auftrag, allen lebenden Wesen Namen zu geben, d. i. ihren Rang zu bestimmen, wurde dem Menschen selbst die höchste Stellung in der lebenden Natur angewiesen. Danach ist Gn. 2, 19 לראות מה יקרא לו = damit er (Adam) ersähe, wie er sie nennen sollte. Vgl. Obadia Seforno z. St. Nur so gefasst hat jene Stelle einen Sinn. Sonst erscheint der ganze Vorgang wie ein Possenspiel.

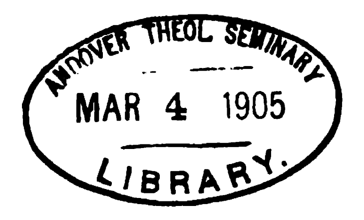
182) Zu 147, 5. 1 K. 5, 9 ist freilich Salomos Reichtum des Geistes (רחב לב) mit dem Sande am Ufer des Meeres bemessen. Allein dort hat wohl der Verfasser seine Quelle nicht recht verstanden. Ihm lag wahrscheinlich bloss אין מספר vor, welches in dem hier erörterten Sinne verstanden sein wollte. Er aber

fasste dies im Sinne von „zahllos“ und drückte diesen Begriff durch den beliebten Vergleich mit den Sandkörnern am Meeresufer aus.

183) Zu 147, 18. Dem Missverständnis von רוּחוֹ verdanken wir hier die richtige Ueberlieferung der Aussprache von יָשֵׁב. Hi. 9, 18, wo die Massora רוּחִי richtig fasste, hat sie den darauf bezüglichen Infinitiv fälschlich הָשֵׁב, wie von שׁוּב, statt הַשֵּׁב von נָשַׁב, punktiert.

184) Zu 148, 6. Ewald fasst חק ולא יעבר als Breviloquenz = ein Gesetz und man soll es nicht übertreten, und vergleicht dazu die beiden von uns angeführten Stellen aus Esther. Er zeigt nur damit, dass er auch jene Stellen missverstanden. Er hätte sich von seinem Irrtum leicht überzeugen können, wenn er auch Esther 9, 28 mit in Betracht gezogen hätte, wo es in Bezug auf die Purimtage heisst לא יעברו מתוך היהודים. Dieser vollere Ausdruck zeigt auch, wie עבר zu der Bedeutung kommt, welche wir dafür beanspruchen.

185) Zu 149, 7. Sätze wie טוב ללכת beweisen nichts dagegen. Denn in solchen Fällen ist, wie im Deutschen „es“, das im Verbum enthaltene und den folgenden Infinitiv antizipierende Pronomen der dritten Person das eigentliche Subjekt des Satzes. Uebrigens soll mit unserer Bemerkung nicht gesagt sein, dass im Hebräischen ל vor dem Infinitiv dem deutschen „zu“ vor derselben Verbalform entspricht. Denn dies ist bei weitem nicht der Fall. Vgl. über diesen Punkt M. K. zu Gn. 2, 8.



Errata.

S.	3	Z.	6	lies:	und verwirrt sie in seinem Grimme
„	5	„	9	„	nieder und schlafe ein
„	8	„	3	„	und schlafe bald ein
„	10	„	18	„	Sei mir gnädig, JHVH,
„	16	„	20	„	Arab. سكت
„	16	„	22	„	سلوى
„	18	„	15	„	verstrickt *
„	28	„	20	„	Mit אִמְרַת
„	30	„	21	„	von den Wichten, JHVH,
„	34	„	34	„	als Niphal von גלל
„	39	„	9	„	sind gerecht, herzerfreuend
„	39	„	16	„	hat mit Hitze nichts zu tun, sondern
„	56	„	6	„	um deinen Altar, JHVH,
„	56	„	18	„	mit Chören JHVH preisen
„	58	„	7	„	Weise mir deinen Weg, JHVH,
„	62	„	7	„	JHVH zerschmettert
„	32	„	32	„	26 statt 29
„	97	„	27		ist in manchen Exemplaren אזנינו שמעו statt אזנינו שמענו zu lesen
„	107	„	15	lies:	betrachteten sie mit einander
„	124	„	34	„	Ortsbestimmung, sondern
„	158	„	14	„	36 statt 26
„	162	„	33	„	Israel, das
„	172	„	19	„	Apodosis
„	175	„	38	„	und für
„	189	„	21	„	יַעַצְבוּהוּ
„	192	„	20	„	ihr Blut vergossen
„	193	„	11	„	schwach
„	281	„	19	streiche:	„mit V. 48“
„	284	„	14	lies:	dient das bestimmende
„	401	„	20	„	Jojachins

Wortregister.

(Die Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahl; die Ziffern bei den Anmerkungen auf ihre laufende Nummer.)



